MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80496-3

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

ASMUSSEN, EDUARD

TITLE:

ENTWICKLUNGSGANG UND GRUNDPROBLEME

PLACE:

FLENSBURG

DATE:

1911

Master Negative #

92-80496-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

198 As55

DA **Asmussen, Eduard**: Entwicklungsgang und Grundprobleme der Philosophie Rasmus Nielsens. Flensburg 1911: Laban & Larsen. 109 S. 8°

Erlangen, Phil. Diss. v. 4. Mai 1911, Ref. Falckenberg

[Geb. 17. Juli 88 Flensburg; Wohnort: Flensburg; Staatsangeh.: Preußen; Vorbildung; Gymn. Flensburg Reife O. 07; Studium: Erlangen 3, Leipzig 2, Erlangen 1, Kiel 1 S.; Rig. 23. Febr. 11.] [U 11. 918

Bibliography p 105-107

18584

Restrictions on Use:

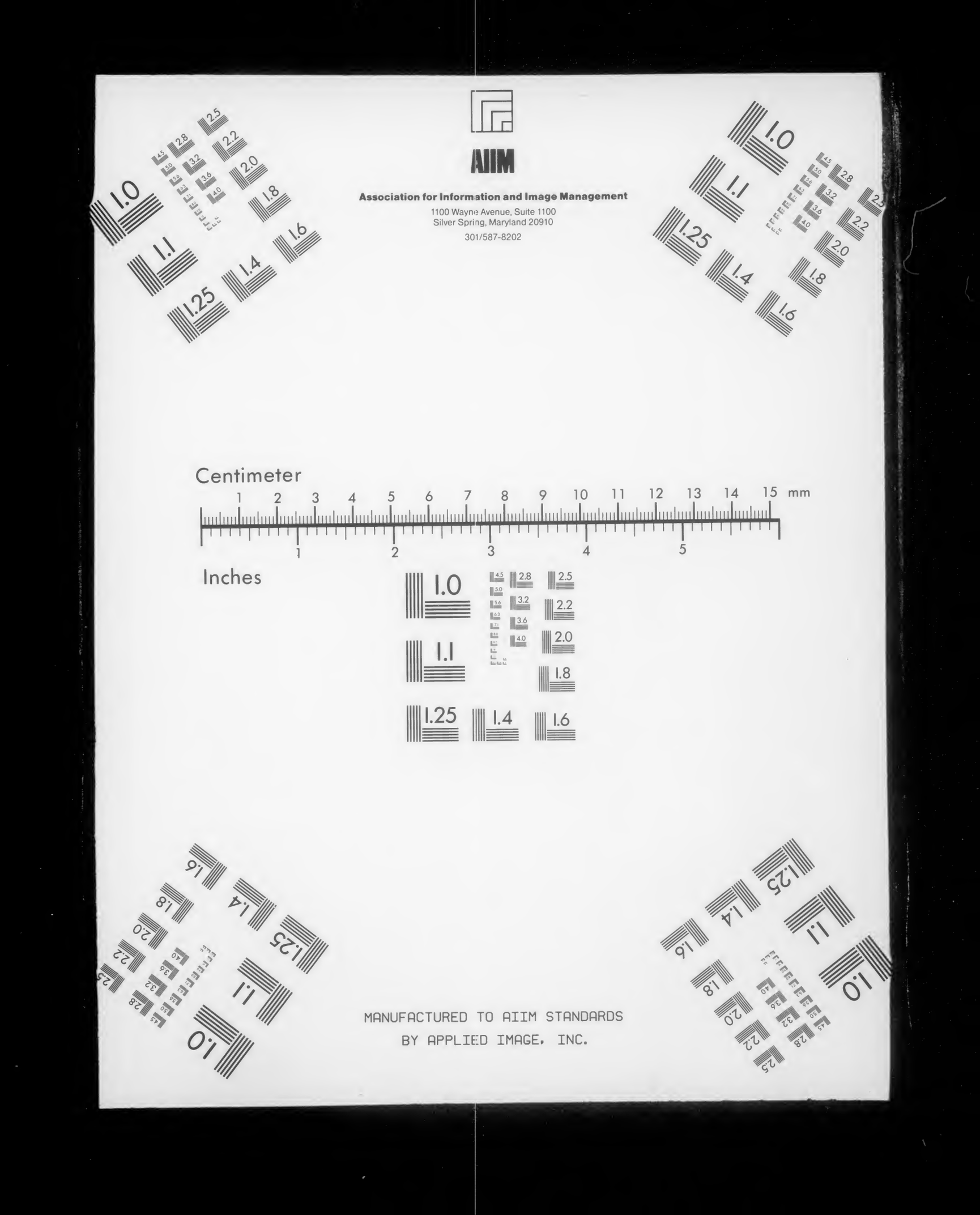
TECHNICAL MICROFORM DATA

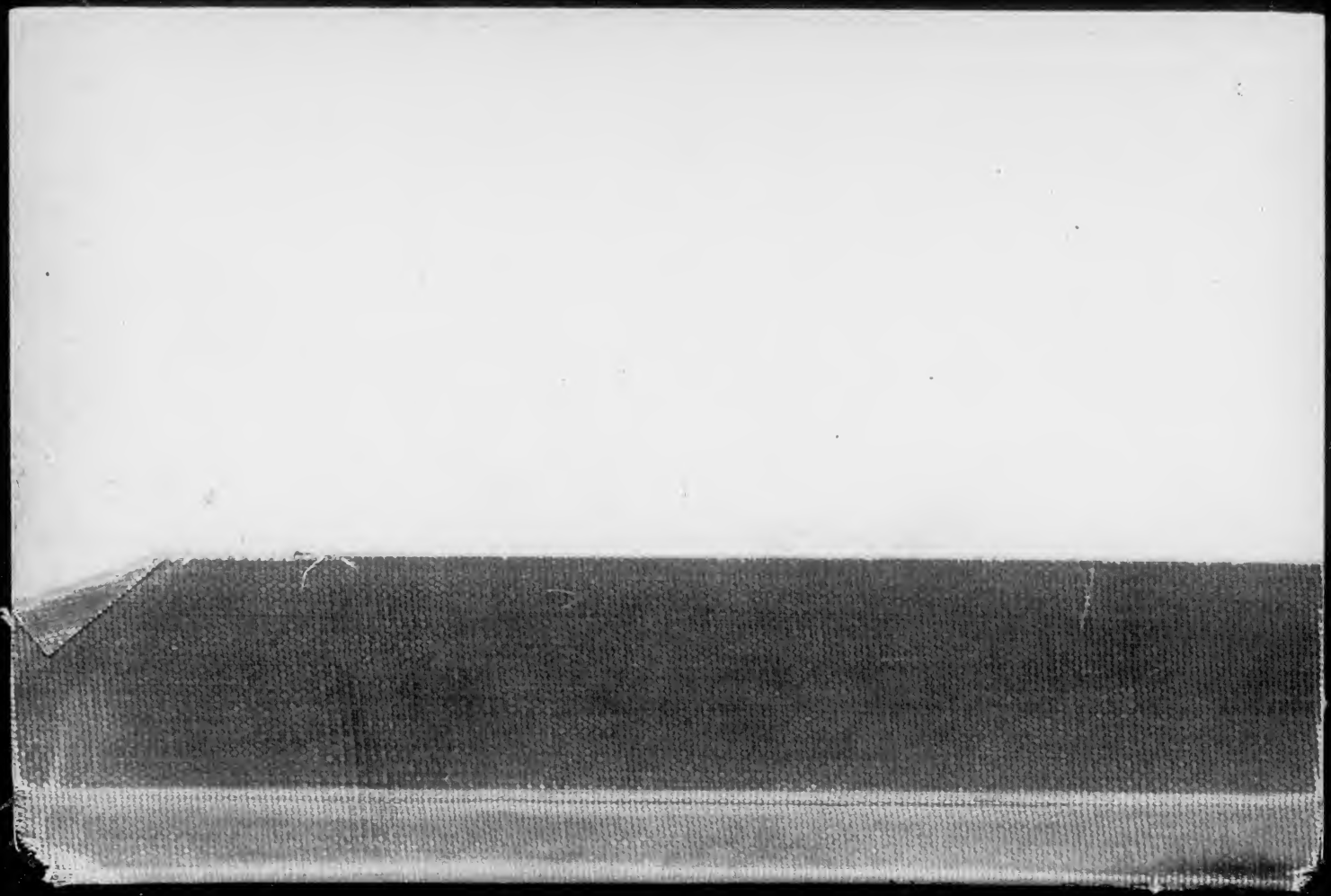
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 1/x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 3-6-92 INITIALS m.B.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



198As55 DA

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

~~198~~
~~Z8~~

Entwicklungsgang und Grundprobleme der Philosophie Rasmus Nielsens.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Eduard Asmussen
aus Flensburg.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Febr. 1911.

Flensburg
Buchdruckerei Laban & Larsen
1911.

185

198 As 55
DA

Einleitung.

Dänemark ist von je her in seinem Geistesleben und in seiner Kultur von Deutschland abhängig gewesen. Hat es doch von Deutschland das Christentum empfangen; von Deutschland kamen die Segnungen der Reformation; deutsche Männer verpflanzten dorthin die Aufklärung und sorgten für die Verbreitung des Rationalismus; dort fanden unsere großen klassischen Dichter begeisterte Aufnahme; deutsch war die Sprache der Gebildeten. — Doch mehr und mehr besannen sich die Dänen auf ihre Eigenart. Seit dem Jahre 1848 und besonders seit 1864 entstand ein politischer Gegensatz zu Deutschland, der zur Folge hatte, daß man in Dänemark sich heute mehr und mehr an Frankreich und England anlehnt.

Dasselbe gilt auch im besonderen von den Philosophen Dänemarks. Sie sind zunächst Schüler deutscher Philosophen gewesen, und erst in den letzten Jahrzehnten, seit 1848 und 1864, ist ein stärkeres Hinneigen zu französischen und englischen Philosophen zu bemerken. Auch der Philosoph, mit dem wir uns beschäftigen wollen, Rasmus Nielsen, Professor der Philosophie in Kopenhagen, ist von deutscher Philosophie, der Hegelschen, ausgegangen, hat sich aber am Ende seines Lebens mehr und mehr Comte und Darwin genähert. — Es ist für uns Deutsche recht anziehend, sich mit dem dänischen Geistesleben zu beschäftigen, weil es mit dem unsrigen eng verwandt ist und doch seine Selbständigkeit bewahrt hat.

Der große originale dänische Denker ist Sören Kierkegaard. Heutzutage findet man in Deutschland viel Interesse für ihn. Es ist doch etwas Außergewöhnliches, daß seine Werke in einer deutschen Gesamtausgabe 50 Jahre nach dem Tode des Verfassers erscheinen. Aber Kierkegaard ist kein Schulphilosoph. Er bedient sich nicht der philosophischen Fachausdrücke. Alle seine Schriften haben einen religiösen Zweck, und Philosoph will er im Grunde nicht sein. Es ist das Verdienst seines einzigen Schülers, Rasmus Nielsens, die Gedanken Kierkegaards für die Philosophie fruchtbar gemacht zu haben. Er hat

sie zu einem Moment seiner philosophischen Gesamtanschauung gemacht. Ja, er ist der einzige Philosoph der nordischen Länder, der ein eigenes groß angelegtes Lehrgebäude aufgestellt hat, warum auch sein begeisterter Anhänger P. A. Rosenberg ihn mit gewissem Recht den Philosophen des Nordens nennt. — Es ist zu erwarten, daß eine Zeit, die in weiten Kreisen von Kierkegaard angezogen wird, auch Nielsen, seinem einzigen Schüler, Interesse entgegenbringt. Darum soll durch diese Arbeit ein bescheidener Beitrag geliefert werden, in Deutschland auf Rasmus Nielsen aufmerksam zu machen.

Warum ist solche Einführung Nielsens in Deutschland nicht schon längst geschehen? Die Antwort ist leicht. Hat sich von je her der deutsche Einfluß in Dänemark geltend gemacht, so war das Umgekehrte nur in geringem Maße der Fall. Dänemark ist ein kleines Land, und seine Sprache hat nur geringe Verbreitung. Ein dänischer Schriftsteller muß in der Regel selbst dafür sorgen, daß seine Schriften ins Deutsche übersetzt werden; sonst bleibt er bei uns unbekannt. Martensens Hauptwerke, seine Dogmatik und seine Ethik, wurden ins Deutsche übertragen. Er gilt allgemein in Deutschland als bedeutender protestantischer Theologe des 19. Jahrhunderts. Kierkegaard dagegen hat nicht für Uebersetzung seiner Werke Sorge getragen; darum war er auch lange Zeit in Deutschland wenig bekannt. Dennoch blieb er nicht ohne Einfluß. Während Martensen heutzutage schon fast vergessen ist, hat Kierkegaard jetzt gar manchen Anhänger in Deutschland, und Martensen hat nicht Recht behalten, als er in seiner Selbstbiographie, etwa 1883, den Zweifel aussprach, ob Kierkegaard überhaupt noch Anhänger habe. (Martensen, Aus meinem Leben, pg. 239.) Nielsens Werke sind nicht ins Deutsche übersetzt worden, ausgenommen ein Kommentar zum Römerbrief, das Unbedeutendste vielleicht, das er geschrieben hat. Er ist darum bisher in Deutschland fast gänzlich unbekannt.

Die Grundprobleme seiner Philosophie sollen im folgenden dargestellt werden. Da jedoch seine Zeitgenossen in Deutschland verhältnismäßig wenig bekannt sind, Nielsen aber vermöge seines leicht beweglichen Geistes sich mit allen seinen Landsleuten auseinander gesetzt und, teils ihnen zustimmend, teils sie bekämpfend, wiederholt seine philosophische Anschauung geändert hat, so hat der zusammenfassenden Darstellung eine eingehende Untersuchung über Nielsens philosophischen Entwicklungsgang vorauszugehen. Es werden am Schluß einige kurze kritische Bemerkungen folgen müssen.

I. Entwicklungsgang der Philosophie Rasmus Nielsens.

Rasmus Nielsens Lebensgang.

Rasmus Nielsen wurde geboren am 4. Juli 1809 in Rorslev bei Middelfart auf der Insel Fünen. Er stammte aus kleinen Verhältnissen. Sein Vater, Niels Berthelsen, war Böttcher und „Husmand" d. h. etwa Kätner. Seine Mutter hieß Anne Kathrine Rasmusdatter. Die beiden Eheleute hatten viele Kinder; Rasmus war der älteste und als Sohn des Niels war sein Zuname Nielsen. Es war damals noch bei Bauernfamilien Gebrauch, daß der Zuname des Sohnes aus dem Vornamen des Vaters gebildet wurde.

Rorslev gehörte zur Gemeinde Asperup. Der dortige Pastor, namens Erik Friisenberg Thorup, und dessen Frau gewannen für Nielsens Leben große Bedeutung. Pastor Thorup war auf den lebhaften und begabten Knaben bei der Visitation der Dorfschule aufmerksam geworden. Nielsen kam dann öfter ins Pastorat. Die Pastorin überraschte den 15jährigen eines Tages, wie er sich bemühte, ein Bild nachzuzeichnen. Sie sah, daß der Knabe wohl einiges Geschick habe. Sie hieß ihn auf 2 Tage ins Pastorat kommen, um ihr bei Musterzeichnungen zu helfen. Der Knabe blieb aber länger dort. Er half bei Hausarbeiten und nahm an dem Unterricht teil, den der Pastor seinen Söhnen gab. Kurz, N. wurde ihr Pflegekind. Er war übrigens nicht der einzige Pflegesohn. Pastor Thorup nahm oft Knaben auf, und N. weiß nicht anzugeben, wie viele Pflegegeschwister er gehabt hat.

Als er 20 Jahre alt war, konnte er nicht länger im Pfarrhaus bleiben. Es war hohe Zeit, einen Beruf zu ergreifen. Frau Pastor Thorup schnitt die Ueberlegungen und Beratungen kurzer Hand ab und reiste mit dem jungen Menschen nach Viborg in Jütland nahe am Limfjord. Sie hatte dort gerade auch anderes zu besorgen. Sie ging zum Direktor der Kathedralschule und erreichte, daß N. in die

Schule aufgenommen wurde. Der Vorbereitungskursus zur Universität dauert sonst in Dänemark 7 Jahre. N. konnte schon nach 3 Jahren zur Universität entlassen werden. Er bestand die Abgangsprüfung mit Auszeichnung nnd bezog 1832 die Universität Kopenhagen, um Theologie zu studieren.

Als Student verdiente sich N. seinen Unterhalt durch Manuducieren, d. h. durch Vorbereitung jüngerer Studenten auf ihre Examina. Diese Tätigkeit setzte er nach dem Examen fort, und weil er nicht nur die Kollegs der Dozenten repetierte, sondern auch die Schüler zu eigenem Nachdenken anleitete, hatte er solchen Zulauf und so guten Verdienst, daß er sich kurz nach seinem Examen 1837 mit Edel Margarethe Nielsen verheiraten konnte, mit der er sich schon während seiner Schulzeit in Viborg verlobt hatte.

Zwar unterzog sich N. 1840 dem theologischen Licentiaten-Examen in Kopenhagen. Aber seine eigentlichen Interessen lagen auf philosophischem Gebiet. Man wurde bald auf ihn aufmerksam, und so wurde er schon 1841 Professor der Philosophie in Kopenhagen. Dieses Amt bekleidete er bis kurz vor seinem Tode. Er starb am 30. Sept. 1884.

A. Erste Entwicklungsstufe. Rasmus Nielsen als Rechtshegelianer.

1. Dänisches Geistesleben in den dreißiger und vierziger Jahren.

1832 hatte R. N. die Kopenhagener Universität bezogen. Das war gerade die Zeit, wo Hegels Philosophie auch in Dänemark bekannt wurde, um sich bald die Alleinherrschaft zu erringen. Der Aesthetiker und Philosoph J. L. Heiberg war es, der sie in Dänemark einführte. Er war selbst in Berlin Hegels Schüler gewesen und hatte sich mit allem Eifer bemüht, Hegels System zu erfassen. Heiberg wußte sich in bestimmtem Gegensatz zum Rationalismus, der Religion und Kunst verflachte. Diese Geistesrichtung hat in Dänemark viel länger geherrscht als in Deutschland, und noch 1825 wurde der rationalistische Professor H. N. Clausen Mitglied der theologischen Fakultät in Kopenhagen. Aber auch in Dänemark war man mehr und mehr zur Theologie Luthers zurückgekehrt und hatte von da aus den Rationalismus bekämpft. Mynster, Bischof von Seeland, und der bekannte Grundtvig waren Vertreter dieser neuen Richtung. Doch das war Heiberg klar: durch Repristination einer überwundenen Theologie könne man gegen die

Rationalisten nichts ausrichten. Es sei ja ein noch mehr veralteter Standpunkt als der des Rationalismus. Das Falsche in der neu aufkommenden Theologie ließ sich nach Heiberg vor allem daran erkennen, daß sie das Volk und besonders die Gebildeten nicht für sich gewinnen konnte. Und was war der Grund dafür? Heiberg sagt selbst[1]): „Religion, wie auch Kunst und Poesie mußten sich, weil sie sich in die Bestrebungen des Zeitalters nicht hineinzuversetzen vermögen, notwendig über sie hinwegsetzen; aber hiermit konnte das Zeitalter nicht zufrieden sein."

Was das Zeitalter bewegte, war vor allem die Politik. Es war die Zeit kurz vor dem Revolutionsjahr 1848. Politik kann aber den Menschen nicht befriedigen. Sie ist nach Heiberg ein Kind der Endlichkeit, und nur das Unendliche kann zuletzt dem Menschen Befriedigung gewähren. Aber das Endliche muß in seiner Bedeutung für das Unendliche erkannt, der Wert des Endlichen im Lichte des Unendlichen gesehen werden. Das vermag nicht die Religion. Denn weder die Orthodoxie noch der Rationalismus kann das Volk in all seinen Bestrebungen und Interessen verstehen. Die Kunst ist ferner auf das Gebiet des Aesthetischen beschränkt und kann darum nicht alles Volksleben durchdringen. Allein die Philosophie kann den Wert des Endlichen erfassen; sie vermag „die Richtung von Kunst und Religion zum Unendlichen zu sehen und durch diese Erkenntnis das Dunkle in ihnen zu klären. Hierdurch allein wird sie in den Stand gesetzt, sie aufzuheben, ohne sie zu vernichten; im Gegenteil, dadurch, daß sie sie zum Unendlichen erhebt, bestätigt sie gerade ihre Gültigkeit."[1]) So soll die Philosophie Bedeutung und Wahrheit von Kunst und Religion erkennen. Diese Behandlung von Kunst und Religion ist auch nicht herabwürdigend, vielmehr können sie sich nur so dem Fortschritt gegenüber behaupten, den die Bildung gemacht hat. Nur so können sie Bedeutung für die Gebildeten gewinnen und eine Macht im Volksleben werden.

Und der Erfolg schien jedenfalls Heiberg Recht zu geben. Fast alle Gebildeten in Dänemark studierten damals Hegels Philosophie. Man suchte dadurch eine Totalanschauung von der Welt zu erlangen; das Ganze wollte man überschauen und in ein System bringen. Man begnügte sich nicht damit, diesem System eine Relativität zuzuschreiben,

---

[1]) J. L. Heiberg, Om Philosophiens Betydning, Prosaiske Skrifter, Kbh. 1861. Bd. I, 407.

sondern mit Hülfe der absoluten Methode der Dialektik erreichte man absolut wertvolle Resultate. Was nicht in das System hineinpaßte, war für die Wahrheit zufällig und geichgültig. Man folgte Hegel natürlich nicht in allem, man suchte in mehr oder weniger Einzelheiten „über ihn hinaus zu gehen". Man war sich dabei bewußt, das Höchste im Wissen und in der Lebensweisheit erreicht zu haben. Wer das nicht anerkannte, galt als „Ignorant", er war höchstens ein „Seminarist" in der Wissenschaft.[1])

Diese Hegelschen Ideen ergriffen auch die Theologen. Sie konnten natürlich nicht anerkennen, daß die Religion ein Moment in der Philosophie sei. Wies nicht Hegels eigenes System auf eine andere Würdigung der Religion hin? Die Krone seines Systems war ja die absolute Idee. Was war damit gemeint? Das konnte die Philosophie nicht angeben sondern nur ahnen. Die Theologie aber wußte es genau zu bestimmen: Es war Gott, der Allwissende und Allmächtige, der die Liebe selbst ist; und Gott kann man nur recht erkennen, wenn man ihn in Christus versteht. Das Dogma von der Person und dem Werk Christi setzte wieder alle die andern Dogmen voraus. Kurz, ein volles Erfassen der absoluten Idee war nur möglich, wenn die Theologie der Kulminationspunkt der Philosophie war.

Solche Gedanken brachte Martensen, seit 1838 a. o. Professor der Theologie in Kopenhagen. Seine Licentiaten-Arbeit **De autonomia conscientiae sui humanae in Theologiam nostri temporis introducta**, Hauniae 1837, gilt als das Bedeutendste, was er auf philosophischem Gebiet geschrieben hat.[2]) Dort heißt es pg. 4: „Alle Wissenschaften sind Momente in der allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie, deren Kulminationspunkt die spekulative Theologie ist." Martensen erklärt es weiter dahin, daß er sagt, „daß es keineswegs die Religion ist, die ihr Ansehen und ihre Bedeutung von dem spekulativen Denken leiht, sondern daß es das spekulative Denken ist, das zur Religion, zur Gottesoffenbarung, als zu seinem Prinzip drängt." (Auch citiert aus der Dissertation in Martensens Christlicher Dogmatik, 5. A., Kbh. 1904, pg. XXIII.)

---

[1]) Man vergleiche zu dem über Heiberg Gesagten: Frederik Petersen, Søren Kierkegaard's Christendomsforkyndelse, Christiania 1877, pg. 4—10.

[2]) Harald Høffding, Danske Filosofer pg. 138 sagt von dem Buch: „In mancher Beziehung das am meisten durchdachte, das Martensen geschrieben hat."

Hegel hat nach Martensen darin Recht, daß der Inhalt der Philosophie wie der Theologie Gott ist. Aber erst die Theologie kann diesen Inhalt in voller Klarheit erfassen. Zugleich mußte Martensen Heiberg zustimmen: Wollte sich die Theologie in ihrer bisherigen überragenden Stellung behaupten, so war es nötig, daß sie die berechtigten Forderungen aller Menschen zu befriedigen suchte, nicht nur die der großen Masse, sondern vor allem den Erkenntnis- und Wissens-Drang der Gebildeten. Die Theologie mußte ferner auf alle Interessen des Volkes eingehen, mochten sie nun auf geistlichem oder auf weltlichem Gebiete liegen. Sie hatte den Wert des Weltlichen für das Geistliche zu bestimmen, kurz, eine Weltanschauung zu bieten, die nicht außerhalb sondern innerhalb des Volkslebens stand. Heiberg hatte endlich darin Recht, daß weder der Rationalismus noch die Orthodoxie diese Aufgabe erfüllen konnte, weil sie einer vergangenen Zeit angehörten. Darum war es notwendig, eine neue, den Forderungen der Zeit entsprechende Theologie zu schaffen, die alte Wahrheit in neuer Form darzustellen.

Die neue Theologie wußte sich also im Gegensatz zum Rationalismus und zur Orthodoxie. Martensen unterscheidet den theologischen Rationalismus des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts, dessen Vertreter in Kopenhagen zu seiner Zeit Prof. Clausen († 1870) war, und den philosophischen Rationalismus eines Kant und Hegel. Der theologischen Richtung gegenüber betont er die Bedeutung des Glaubens. In der Einleitung zu seiner Dogmatik pg. XXIV heißt es: „Der Glaube ist das Eine, das uns allen not ist." Und zwar ist d e r Glaube gemeint, der sich an Gott und seine Offenbarung gebunden weiß. Darum bekämpft Martensen ferner im Namen des Glaubens den philosophischen Rationalismus. Er hält Kant und Hegel entgegen, daß sie, anstatt sich abhängig von Gott zu fühlen, selbst der Welt Gesetze vorschreiben wollen und „die Autonomie des Selbstbewußtseins" proklamieren, wie der Titel seiner Licentiaten-Arbeit sagt. Es heißt dort pg. 22: „Da in der religiösen Erkenntnis stets zwei sind, die erkennen, nämlich Gott und die Schöpfung, so muß das System der Autonomie also den wahren Religionsbegriff auflösen und entweder einer abstrakten Trennung oder der Vermischung d e r Momente verfallen, die Gott harmonisch vereint hat," d. h. Kant meint, daß nur das Geschöpf erkennt und wagt den Gesetzen nicht objektive Gültigkeit zuzuschreiben. Hegel ist der Ansicht, daß „Subjekt und Substanz eine Einheit" sind „und faßt, so zu sagen, sich selbst als

den geistigen Fokus des ganzen Universums." pg. 22. Die harmonische Zusammenfügung besteht nun darin, daß man Gott und die Welt nicht in einander mischt, sondern unterscheidet zwischen Gott, der die Schöpfung ursprünglich gedacht hat, und dem Geschöpf, in dem diese Gedanken verwirklicht sind. Der Uebergang von einem zum andern ist nur denkbar unter Annahme des Schöpfungsdogmas. Bei der Schöpfung hat der unendlich Wissende seine Gedanken dadurch verwirklicht, daß er die Macht ist. Da haben wir die Kategorien Wissen und Macht, die in Nielsens Denken eine große Rolle spielen.[1]) Das alles behauptet Martensen im Namen des Glaubens gegen den Rationalismus, der „das auf sich selbst ruhende Selbstbewußtsein"[2]) auf den Thron setzen wollte.

Aber man darf nun nicht so weit gehen, daß man den Glauben nur in seiner „praktischen und bloß anwendbaren Bedeutung" nimmt. Es ist gerade Aufgabe der Theologie unserer Tage, „den Zeichen der Zeit" folgend, das im Glauben Gegebene aus dem Glauben heraus zu erkennen (cf. Martensens Dogmatik: Einleitung § 2.) nach dem alten Satz Anselms Credo, ut intellegam, d. h. man darf sich nicht damit begnügen, das im Glauben Gegebene als disjecta membra stehen zu lassen, wie die Orthodoxie Schriftstellen neben einander reihte, sondern man muß wissenschaftlich vorgehen, um wirklich mit der Philosophie in erfolgreichen Wettbewerb treten zu können. Die Glaubenswahrheiten sind im Zusammenhang zu erkennen und spekulativ, dialektisch zu entwickeln. Denn das ist die große Wahrheit und Entdeckung Hegels, daß alles Denken dialektisch fortschreitet und daß man darum die Gedanken spekulativ entwickeln muß, um die absolute Wahrheit zu finden. Das hatte die Orthodoxie zu ihrer Zeit noch nicht wissen können.

So hatte Martensen der Theologie wieder den ersten Platz zurückerobert, den ihr Hegel und mit ihm Heiberg genommen hatten und zwar von Hegelschen Voraussetzungen aus. Diese Theologie war Wissenschaft, ja sie war die höchste Wissenschaft. Sie war ja der Kulminationspunkt der alles umfassenden Philosophie, der

[1]) Martensen sagt in seinem Buch „Om Tro og Viden", seiner späteren Streitschrift gegen Nielsen, pg. 66 Anm.: „Der Dualismus zwischen Wissen und Macht in dem Hegelschen Gottesbegriff ist aufgezeigt in meiner Abhandlung „Von der Autonomie des Selbstbewußtseins"."

[2]) cf. Martensen, Aus meinem Leben, pg. 153.

Wissenschaft der Wissenschaften. Sie hatte mit der Philosophie den gemeinsamen Inhalt, nämlich Gott, aber sie allein verstand ihn voll. So war auch endlich Glauben und Wissen so versöhnt, daß die Theologie damit zufrieden sein konnte.

Hatten schon Heibergs Gedanken begeisterte Aufnahme gefunden, so konnte man das in viel höherem Maße von Martensens Vorlesungen sagen. Sie wurden in einer mustergültigen, glänzenden Sprache vorgetragen und begeisterten alle Zuhörer, nicht nur die Theologen, sondern ebenso sehr die Philosophen, die ja erst von der Theologie aus volles Verständnis für ihre Probleme erlangen konnten. Man war in einer allgemeinen Begeisterung. Man rechnete von da an eine „neue Aera" in der Theologie. Die Theologie hatte ihre Glanzzeit. Auch im Ausland fand Martensen Anerkennung. Die Universität Kiel ernannte ihn 1840 zum Ehrendoktor der Theologie auf seine Licentiaten-Arbeit hin. Die Begabtesten drängten sich zum Studium der Wissenschaft, die Glauben und Wissen versöhnt und alle Rätsel des Daseins gelöst hatte. Der Dichter und Pastor J. Fibiger, Martensens Schüler aus jener Zeit, schreibt in seiner Selbstbiographie über die Formel credo, ut intellegam: „Wir wurden leicht fertig mit dem Credo, die gänzende Rüstung der Intelligenz war uns die Hauptsache, und wir großsprecherischen Waffenknechte versäumten nicht, sie weit über die geistlose Welt blinken zu lassen. . . . . Wir waren Kinder einer neuen Zeit, und Leute wie Sibbern, Mynster, Clausen und Grundtvig mußten sich wohl decken, wenn unser Blick ihre Augen traf. Ach Eitelkeit der Eitelkeiten!"[1])

Höffding schildert die Vorlesungen Martensens sehr treffend in seinem Buche über Kierkegaard (Frommanns Klassiker Band III pg. 25 f.) etwa in folgender Weise: Da zum Verständnis seiner Vorlesungen die Kenntnis der Philosophie von Kant bis Hegel nötig war, las er über Geschichte der neueren Philosophie und zeigte, daß Hegels Logik das notwendige Resultat der Entwicklung des Denkens sei. Hatte er dann seine Zuhörer hinreichend für Hegel begeistert, so kam Bewunderung und Verwunderung in zweiter Potenz. Martensen führte den Gedanken noch eine Stufe höher. — In der Dogmatik führte er seine Hörer von Dogma zu Dogma. Keins bot dem Verstand eine Schwierigkeit. Das wiedergeborene Ich des Dogmatikers durchschaute mit Leichtigkeit alles,

[1]) cf. Johannes Fibiger, Af mit Liv og Levned, Kbh. 1898, pg. 74.

was für Jahrhunderte eine crux des Denkens gewesen war. Nur in Bezug auf die Ewigkeit der Höllenstrafen will es nicht gelingen, Klarheit in die Sache zu bringen, wie Höffding sagt: „Zur Ehre für sein Humanitätsgefühl, wenn auch nicht zur Ehre seiner Orthodoxie". pg. 26.

2. Rasmus Nielsen in seiner Hegelschen Zeit.

In diese Zeit fällt das Studium und erste Auftreten N.'s. Er hatte, dem Zuge der Zeit folgend, neben Theologie vor allem Philosophie studiert. Seine Lehrer in der Philosophie, Sibbern und Poul Möller, hatten keinen großen Einfluß auf ihn. Die erste große Wendung in seinem Leben wurde hervorgerufen durch die Beschäftigung mit Hegels Philosophie. Es wurde ihm nicht leicht, in Hegels Gedanken einzudringen. Er las seine Werke, doch mit geringem Erfolg. Er ging zu Sibbern und bat ihn um Rat. Dieser wies ihn an Poul Möller, und N. suchte seinen damals schon schwer leidenden Lehrer auf. Er fand ihn rauchend auf dem Sofa liegen, und als Nielsen sein Anliegen vorgebracht hatte, schwieg P. Möller lange; endlich sagte er: „Hegel ist im Grunde verrückt; er glaubt, daß der Begriff sich von selbst erweitern kann — so!" Und damit blies er eine Rauchwolke in die Luft.[1]) Bald nachher ging N. das großartige System beim eignen Studium auf. Er stellte sich auf die Seite der Hegelschen Rechten und wurde hierin vor allem bestärkt durch seine Bekanntschaft mit Martensen.

Hans Lassen Martensen war ein Jahr älter als N. Er war geboren 1808 in Flensburg, war aber in Kopenhagen aufgewachsen und früh zum Studium gekommen. So kam es denn, daß Martensen schon in demselben Jahre sein Licentiaten-Examen machte (1837), als N. erst sein Kanditaten-Examen bestand. In der Disputation, die beim Licentiaten-Examen stattfand, opponierte neben zwei Professoren der Universität auch R. N.. Hier sahen sich die beiden zum ersten Mal, und bald verband sie enge Freundschaft.[2])

Die beiden begabten Männer arbeiteten in demselben Geiste zusammen und besprachen mit einander ihre literarischen Pläne. Das gilt vor allem von Martensens Dogmatik, wo jedes Dogma genau

[1]) mitgeteilt in P. A. Rosenberg, Rasmus Nielsen, Nordens Filosof, pg. 28.
[2]) mitgeteilt in Martensen, Aus meinem Leben, pg. 154.

durchgesprochen wurde. — Folgende Schriften N.'s sind im Geiste Martensens geschrieben: Die Licentiaten-Dissertation De speculativa historiae tractandae methodo commentatio 1840 (auch ins Dänische übersetzt). „Kommentar über Pauli Brief an die Römer," „Spekulative Logik" (ein Fragment), „Vorlesungsparagraphen zur Philosophie der Kirchengeschichte" 1843 und vor allem „die propädeutische Logik" 1845. Martensen lobt denn auch den Kommentar und die Vorlesungsparagraphen in seinen Briefen an J. A. Dorner.[1])

Was hat nun N. von Martensen übernommen? Es sind zunächst die Kategorien von Wissen und Macht, die sich N. aneignet. Sie treten in der ersten Periode nur wenig hervor cf. z. B. Propädeutische Logik pg. 203. Derselbe Gedanke wie bei Martensen ist aber schon in N.'s Dissertation vorhanden. Es heißt dort pg. 145: „Wir sehen ein, daß es eine positive Gotteskraft ist, die das ganze wirkliche Dasein begründet und gerade dadurch die ontologischen Formen bleibend in die Dinge hineingelegt hat." Die göttliche, ungeschaffene Vernunft ist aber von unserer menschlichen „qualitativ verschieden". Denn die göttliche Vernunft ist allmächtig und vermag ihren Gedanken Wirklichkeit zu geben, die menschliche dagegen ohnmächtig. „Aber das ist gerade (Hegels) πρῶτον ψεῦδος, daß er der eigenen Gestalt der menschlichen Vernunft" göttliche Autorität zulegt „und seine Ohnmacht für Allmacht hält". pg. 144. Darum kann Hegel in seiner Logik auch niemals die Wirklichkeit fassen, wie sehr er sich danach sehnt, pg. 144.

Hier klingt N.'s spätere metaphysische Grundhypothese durch. Doch wird sie noch nicht klar als Hypothese erkannt.

So arbeiteten die beiden Denker zuerst zusammen. Bald aber teilten sie sich die Arbeit. Martensen ging an die Ausarbeitung seiner

[1]) Im Briefwechsel zwischen H. L. Martensen und J. A. Dorner Bd. I, 113 schreibt Martensen über den Römerbriefkommentar: „Sie werden bei vielem, was nach des Verfassers eigener Ansicht noch unreif ist, vieles Tüchtige und Anregende finden." Ueber den Grundriß zur Philosophie der Kirchengeschichte heißt es Bd. I, pg. 142: „Ueber den Namen läßt sich streiten, allein ich glaube wirklich, daß es ihm (R. N.) gelungen ist, die Grundmomente gedankenmäßig herauszustellen, wie denn auch die Tendenz, die sich besonders in der Auffassung der Prinzipien der Reformation und der Beurteilung der neueren Zeit zeigt, gewiß wahr nnd gründlich ist." — Wir geben in der Regel im Text die dänischen Titel in deutscher Uebersetznng.

Dogmatik, N. an seine „Propädeutische Logik", nachdem er schon vorher mehrere andere Schriften begonnen hatte, die aber unvollendet blieben. Auch in der Logik klingt der metaphysische Grundgedanke durch. Aber dort heißt es wie in der Dissertation, daß man mit diesen metaphysischen Gedanken mitten im Theologischen sei. Prop. Logik pg. 26: „Bei diesem Wendepunkte schlägt das Logische um in das Theologische."

Das Neue, was die Logik bringt, ist, daß sie von dem aufgezeigten Grundgedanken aus die Hegelsche Logik zu korrigieren sucht, wenn auch noch nicht mit voller Klarheit. Die Propädeutische Logik zerfällt in zwei Teile, die subjektive und die objektive Logik. Das Charakteristikum der subjektiven Logik des Aristoteles ist, daß sie streng zwischen Denken und Sein scheidet und die logischen Gesetze von den Gedanken des Menschen abstrahiert. Die immanente, objektive Logik Hegels dagegen identifiziert Denken und Sein. N. bekennt sich pg. 2 zu Hegels Logik und zeigt, daß die subjektive, formale Logik über sich selbst hinausweist, und daß erst in der objektiven, immanenten Logik die Probleme gelöst werden können, die in der formalen Logik entstehen. Das Hegelsche Grundgedankengesetz, die dialektische Methode, ist es, welche die objektive Logik hierzu befähigt.

„Kritische" Scheidungen, z. B. von analytisch und synthetisch, gleich und ungleich, sind unphilosophisch und hindern die rechte Gedankenbewegung. Man vergleiche Prop. Logik pg. 6: „Obgleich zwei daseiende Dinge in ein und derselben Hinsicht nicht zu gleicher Zeit gleich und ungleich sein können, so ist es doch unmöglich, die Gleichheit zu denken, wenn nicht mit Hülfe der Ungleichheit. Je schärfer diese Kategorien getrennt werden, desto klarer zeigt es sich, daß sie in einander übergehen. Ihre Grenze ist folglich dialektisch." So muß auch jede Gedankenentwickelung, oder wie es heißt, „Gedankenbewegung" dialektisch fortschreiten, jeder Begriff enthält sein Gegenteil, das wieder sein Gegenteil aus sich herausetzt und mit diesem in einer höheren Einheit mediiert wird. Und zwar muß man beginnen mit dem allerallgemeinsten Begriff, der doch alles umfaßt, dem reinen Sein, und dann geht es fort in Hegelscher Weise: Nicht-Sein — Werden — bis zur absoluten Idee, die nur von der Dogmatik, der höchsten Wissenschaft, entwickelt werden kann, cf. N.'s Dissertation pg. 144: „Die Dogmatik ist die allerrealste von allen Wissenschaften."

Daneben steht aber noch eine andere Gedankenreihe. Weil neben der Identität auch der Unterschied von Denken und Sein hervorzuheben ist, weil ferner nur für die unendliche Subjektivität Wissen und Macht zusammenfallen, so daß nur der unendlich Wissende den Dingen Existenz geben kann, für die endlichen Menschen aber allein ein Wissen in Ohnmacht möglich ist, so können wir Menschen nicht, wie Hegel es will, auch die konkreten Dinge der wirklichen Welt in das dialektische System aufnehmen, wir können sie nicht spekulativ erheben, sondern müssen uns beschränken auf eine geringe Zahl abstrakter Wahrheiten. Prop. Logik pg. 23 heißt es: „Entweder muß das philosophische Wissen auf eine geringe Anzahl abstrakter Wahrheiten eingeschränkt werden, oder es wird die Philosophie, die sich darauf einläßt, Natur und Geschichte a priori zu konstruieren, leicht überführt werden können, dem aufgestellten Prinzip entgegen empirische Voraussetzungen untergeschoben zu haben. Mißglückte Versuche, a priori zu konstruieren, was sich nur in dem aposteriorischen Medium der Erfahrung erkennen läßt, haben vor allen Dingen dazu beigetragen, die Philosophie in Mißkredit zu bringen."

Es ist N. damals noch nicht ganz zum Bewußtsein gekommen, daß er nicht mit vollem Recht seine Logik immanente Logik im Sinne Hegels nennen durfte, und es gilt nicht nur in methodischer sondern auch in inhaltlicher Beziehung, wenn N. von seiner propädeutischen Logik sagt: „Sie nimmt einen Platz zwischen der formalen und spekulativen Logik ein." Prop. Logik, pg. 5.

Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß in dem eben Dargelegten schon die späteren Grundgedanken der Anlage nach vorhanden sind. In seiner Hegelschen Periode sah N. N. also seine Aufgabe darin, als Rechtshegelianer im Sinne eines Martensen zur Förderung der Theologie und vor allem der Dogmatik zu arbeiten. Denn diese Wissenschaft hatte Glauben und Wissen versöhnt und konnte alle Rätsel des Daseins lösen.

B. Zweite Entwicklungsstufe. Rasmus Nielsen als Schüler Kierkegaards.

1. Rasmus Nielsens Verhältnis zu Kierkegaard.

Nur einer in Kopenhagen teilte die Begeisterung für das Hegelsche System nicht. Das war Sören Kierkegaard. Er spottete über die vielen kleinen Geister, die über Hegel hinausgehen wollten. In der „Nachschrift", Kierkegaards Hauptwerk, heißt es:[1]) „Der Leichtsinn, womit die Systematiker einräumen, daß es Hegel wohl nicht überall geglückt sei, Bewegung in die Logik zu bringen, ungefähr wie wenn ein Gewürzhändler meint, es komme auf ein paar Rosinen nicht an, wenn man sonst viel kaufe, diese tiefkomische Nachgiebigkeit ist natürlich eine Verachtung Hegels, wie sie sich nicht einmal seine heftigsten Angreifer erlaubt haben."

Im Gegensatz zu Martensen und den Hegelianern, die Glauben und Wissen versöhnt und die absolute Wahrheit gefunden zu haben glaubten, hielt es Kierkegaard für seine Aufgabe, „überall Schwierigkeiten zu machen" d. h. die Gegensätze klar heraus zu arbeiten, bevor man sich um ihre Versöhnung bemüht, da sonst die Versöhnung nur Schein ist. Das, was jene übersehen hatten, war die Bedeutung des Subjektiven. Es soll nun im folgenden eine kurze Zusammenfassung der Gedanken Kierkegaards gegeben werden, die für N.'s Entwicklung von entscheidender Bedeutung wurden, und die er sich bald ganz zu eigen machte.

Zum Verständnis der Gedanken Kierkegaards wie der N.'s ist folgende terminologische Scheidung von allergrößter Bedeutung. Es ist die Scheidung von **subjektivem** und **objektivem** Denken. Das objektive Denken sieht so viel als möglich von der Person des Denkenden ab und hält geflissentlich jedes persönliche Interesse fern. Das subjektive Denken aber beschäftigt sich gerade mit dem, was sich auf die denkende Person bezieht, und zwar geschieht dieses Denken mit persönlichem Interesse für das eigene Subjekt.

---

[1]) cf. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, mimisch-pathetisch-dialektische Zusammenschrift, existentielle Einsprache von Johannes Climacus, herausgegeben von Sören Kierkegaard, Kopenhagen 1846, ins Deutsche übersetzt von H. Gottsched, Jena 1910. In der deutschen Ausgabe der Gesammelten Werke Bd. VI. pg. 194 Anm.

Das Christentum ist nun eine rein persönliche Sache, und das Problem des Christentums ist das Problem der Persönlichkeit, der Subjektivität. Das Denken des Christen ist persönliches subjektives Denken. Nach Kierkegaard ist das Christentum und das dem Christentum Wesentliche, der Glaube, nicht allein Sache des Gefühls, sondern des ganzen Menschen, also zugleich Sache des Denkens, wenn auch des subjektiven Denkens, und vor allem des Willens. Der Wille hat am subjektiven Denken teil. Es ist leidenschaftliches Denken des einzelnen, in unendlicher Interessiertheit für die ewige Seligkeit. Es handelt sich darum, daß der einzelne in Wahrheit als Mensch existiert. Es ist darum existentielles Denken. Dieses Denken muß aber einen Inhalt haben, wenn es nicht in schrankenlosen Subjektivismus zerfließen soll.

Der Inhalt ist der, daß Gott, der Unendliche, geworden, geboren, aufgewachsen und gestorben ist. „Er ist ganz und gar geworden wie ein einzelner Mensch, nicht zu unterscheiden von einem anderen Menschen." Das ist eine objektive, historische Tatsache. Aber ob das Objektive absolut gewiß ist, kann man niemals wissen. Mit unserm menschlichen Wissen können wir niemals absolut sicher beweisen, daß dies oder jenes so gewesen ist, aber ebensowenig, daß es nicht so gewesen ist. Wir können nur bis zu einer Approximation kommen. Das gilt von jeder historischen Tatsache, also auch von der, auf die sich der christliche Glaube gründet. Aber solche Annäherung an die Gewißheit genügt niemals, um eine ewige Seligkeit darauf zu bauen. Also die historische Tatsache, von der der Glaube, von der die ewige Seligkeit des Individuums abhängig ist, bleibt immer fürs objektive, d. i. fürs persönlich uninteressierte Denken ungewiß. Kierkegaard schreibt in der „Nachschrift" pg. 278: „Objektiv hat man nur Ungewißheit, aber gerade dies spannt die unendliche Leidenschaft der Innerlichkeit an, und die Wahrheit besteht eben in dem Wagestück, das objektiv Ungewisse mit der Leidenschaft der Unendlichkeit zu wählen." Also zur Wahrheit kommen wir nur durch das subjektive Denken, durch dessen unendliche Leidenschaft das objektiv Ungewisse uns subjektiv gewiß wird. Nun wird uns Kierkegaards Definition von der Wahrheit verständlich: „Die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten, das ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt." Zugleich ist damit die

Definition für den Glauben gegeben. Es heißt pg. 278 f.: „Aber die eben gegebene Bestimmung der Wahrheit ist eine Umschreibung des Glaubens. Ohne Risiko kein Glaube. Glaube ist gerade der Widerspruch zwischen unendlicher Leidenschaft der Innerlichkeit und objektiver Gewißheit. Kann ich Gott objektiv ergreifen, so glaube ich nicht; aber gerade, weil ich es nicht kann, darum muß ich glauben; und will ich mich im Glauben halten, muß ich beständig darauf achten, daß ich die objektive Ungewißheit festhalte, daß ich in der objektiven Ungewißheit ‚auf den 70000 Faden Wasser' bin, und doch glaube." Jetzt sind auch die zuerst befremdlich klingenden Sätze Kierkegaards verständlich: „Die Subjektivität oder die Innerlichkeit ist die Wahrheit." Darum kann der objektiv Denkende niemals Gott, den Gegenstand des Glaubens, erkennen, weil er, der Unbegreifbare, subjektiv in Leidenschaft erfaßt sein will. Objektive Erkenntnis von Gott ist unwahr.

Kierkegaard fährt fort: „Wenn die Subjektivität der Innerlichkeit die Wahrheit ist, so ist diese, objektiv bestimmt, das **Paradox**, und daß die Wahrheit, objektiv, das Paradox ist, zeigt gerade, daß die Subjektivität die Wahrheit ist." pg. 279. Was versteht Kierkegaard nun unter dem Paradox? „Schon Hegel hatte darauf aufmerksam gemacht, daß der Widerspruch nicht die Gedankenentwicklung hindert, sondern im Gegenteil ein Motiv zu erneuter Anstrengung ist — daß das menschliche Denken Hungers sterben würde, wenn plötzlich alle Widersprüche verschwänden". (Vergl. P. A. Rosenberg, Sören Kierkegaard pg. 87.) Das gilt nun nach Kierkegaard in unendlich viel höherem Maße beim religiösen Leben. Das Denken des Glaubens ist etwas Paradoxes. Denn der Glaube kann 1) nur vorhanden sein und bestehen bei unendlicher Leidenschaft und Interessiertheit der Persönlichkeit für etwas Unendliches, die ewige Seligkeit, und 2) ist der Inhalt des Glaubens nicht eine durchsichtige Verstandeswahrheit wie $2 \times 2 = 4$ sondern etwas, woran sich der Verstand des denkenden Menschen stößt und stoßen soll. — Also ist der Glaube paradox aus zwei Gründen: 1) wegen des bestimmten „Zustandes", in dem Glaubende sich befinden muß; 2) wegen der Beschaffenheit des Glaubensgegenstandes.

Endlich ist das ganze Streben des um die Seligkeit Interessierten paradox; denn er sucht das Objektive, Gottes Wahrheit in sich, objektiv zu erfassen, um es wirklich gewiß zu besitzen; er bekommt aber das Objektive nur dadurch, daß er zu ihm in ein subjektives Verhältnis tritt. So allein kann er es bekommen und behalten, sonst ist sein ganzes persönliches Leben unwahr. — Ein Heide und ein Christ beten jeder zu ihrem Gott; der Heide in der Leidenschaft, subjektiv, der Christ kalt, objektiv. Der Heide betet in Wahrheit zum unwahren Gott, der Christ in Unwahrheit zum wahren Gott. Der Heide steht höher.

Diese Darlegungen in der „Nachschrift", die den Schlüssel zu Kierkegaards Gedankenwelt bilden, riefen in N.s Leben eine zweite große Wendung hervor; besonders waren es die Ausführungen über das Paradox. Wie die Gedanken Kierkegaards auf ihn gewirkt haben, wie er sich gegen sie gewehrt hat und doch überwunden worden ist, beschreibt er selbst in einer kleinen Schrift „Prüfende Anzeige" pg. 27f.; wir werden noch später auf diese Schrift zurückkommen. Wegen der Wichtigkeit der Sache wollen wir die ganze Stelle hören. Wir geben sie wie bisher alle Zitate in deutscher Uebersetzung: „Das Paradox! Ja, hier ist der Punkt, der kitzelige Streitpunkt, das Problem, der gordische Knoten, den die Wissenschaft nicht lösen kann. Mag Verschiedenes von dem, was neulich über die wahre und falsche Gotteserkenntnis gesagt ist, schon einiges Bedenken wecken, unter anderem, weil es so kühn und unbedingt gesagt ist, so muß wohl die Behauptung von dem Paradox noch größeren Anstoß erwecken und unwillkürlich als ein Stich ins Auge gefühlt werden. Ich gestehe, daß nichts von dem, was ich sonst von der Erkenntnis Gottes gehört oder gelesen habe, mich in dem Grade angezogen und abgestoßen hat wie die kecke Behauptung, daß die höchste Wahrheit ein Paradox ist. Ich räume ohne Vorbehalt ein, daß der pseudonyme Verfasser (Joh. Climacus-Kierkegaard) an diesem Punkt mir viel mehr durch einen pikanten Einfall als durch eine bessere Einsicht zu wirken schien, ja er kam mir sogar bisweilen als ein verdrehter, verhexter Denker vor, der alles verwirren wolle, wie ein launischer, hinterlistiger Mensch, der durch einen coup de hasard ‚die christliche Wissenschaft' meuchlings erschlagen wolle. Aber wenn ich dann in einem solchen Anfall von Verstimmtheit das Buch von mir geworfen hatte und durchaus nichts mehr mit dem paradoxen Verfasser zu tun haben wollte, kehrte er in aller Sanftmut wieder zurück und begann zu dialektisieren: ‚Warum brachst du die Untersuchung ab?' Sie zerstört die Wahrheit. — ‚Welche Wahrheit?' — Die der Religion. Denn der Glaubende muß doch ebensowohl leidenschaftlich dafür interessiert sein, zu wissen, daß

es wirklich der wahre Gott ist, den er anbetet, als dafür, daß er Gott in Wahrheit anbetet. — ‚Kann aber wohl irgend ein Mensch dadurch zu einer wahren Erkenntnis Gottes kommen, daß er sich in ein unwahres Verhältnis zu Gott setzt? Uebereile dich nicht! Laß uns in Ruhe die Gedanken noch einmal denken! Das wahre Verhältnis zu Gott ist ja nicht das objektive, worin Gott für das Individuum gleichgültig bleibt, indem das Individuum gleichgültig für Gott bleibt, sondern es ist das subjektive. Es ist das Verhältnis des Glaubens und der Anbetung. Wenn nun der Gläubige, unendlich darum bekümmert, daß er Gewißheit von der objektiven Wahrheit erlange (d. h. Gottes Wahrheit in sich), nicht von dem subjektiven Verhältnis ausgehen darf, um nicht in die Unwahrheit zu fallen; wenn er unaufhörlich arbeitend, um das Objektive zu bekommen, es nur bekommt, nicht mit dem Subjektiven, sondern als das Subjektive: ist da dieses sein Streben nicht paradox?‘ — Das läßt sich nicht leugnen. — ‚Warum brachst du also die Untersuchung ab?‘ — Weil sie meine Subjektivität stieß. — ‚Ja, durch Subjektivität.‘

Es könnte vielleicht wunderlich erscheinen, daß ich bei dieser Gelegenheit auf solche Weise mich selbst bloß stelle und meine subjektiven Reflexionen fast dramatisiere. Hierauf kann ich nur antworten, daß es keineswegs geschieht, weil ich so gern öffentlich zur Schau gestellt werden oder mich durch meine privaten Grübeleien wichtig machen will; aber — es ist mir nun einmal mit diesem ‚Johannes Climacus‘ so ergangen, und ich sage es gerade heraus, weil ich annehme, daß es vielleicht andern ebenso ergehen könnte, wie es mir ergangen ist. Also: Die Wahrheit ist das Paradox.“ Soweit die „Prüfende Anzeige“!

Nachdem sich N. so in persönlichem Kampf mit Kierkegaards Buch auseinandergesetzt hatte und sich durch die Gewalt der Gründe überwältigt sah, trat er auch mit Kierkegaard selbst in ein persönliches Verhältnis, das für N. große Bedeutung gewann. Das gute Verhältnis blieb nicht lange bestehen, es dauerte nur zwei Jahre (1848 bis 1850), und weil Bärthold in seiner Schrift „S. Kierkegaards Persönlichkeit“, übrigens das einzige deutsche Buch, welches das Verhältnis N.s zu Kierkegaard behandelt, die Schuld daran wesentlich Nielsen zuschreibt, möge es gestattet sein, hierauf näher einzugehen, besonders auf Grund von Kierkegaards Tagebüchern („Hinterlassene Papiere“). Wir finden dazu um so eher Anlaß, als auch Prof. Höffding geneigt ist, die Hauptschuld an dem Bruche N. beizumessen [1]).

[1]) cf, H. Høffding, Danske Filosofer pg. 187.

Eines Tages grüßte Nielsen Kierkegaard auf der Straße; dieser ging zu ihm, und sie begannen ein Gespräch. N. sprach sich sehr begeistert über Kierkegaards Arbeit aus, und dieser war erfreut, daß N., Professor an der Universität, Verfasser philosophischer Schriften, solches Interesse und Verständnis für seine Verfassertätigkeit zeigte. Kierkegaard war bisher immer der große Einzelne gewesen. Er hatte keine Schüler und keine Geistesverwandten gehabt. Seine erbaulichen Reden waren wohl von einigen verstanden worden, vor allem von Bischof Mynster. Was er mit seinen ästhetischen Schriften hatte erreichen wollen, hatten noch weniger erfaßt. Die „Philosophischen Brocken“ nebst der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ waren vollends gar nicht beachtet worden. Die „Nachschrift“ wurde bei ihrem Erscheinen in den Zeitungen kaum angezeigt. In den ersten Jahren wurden nur 60 Exemplare des umfangreichen Werkes verkauft. Es mußte darum Kierkegaard freudig überraschen, von einem der angesehensten Gelehrten Kopenhagens verstanden zu werden; und während er bisher mit keinem in näherem geistigen Verkehr gestanden hatte, machte er bei N. eine Ausnahme. Dazu kam, daß Kierkegaard glaubte, bald sterben zu müssen, und von N. hoffte, daß er seinen Nachlaß herausgeben und seine Gedanken in seinem Vaterlande fruchtbar machen werde.

So wurde denn der vier Jahre ältere Nielsen Kierkegaards Schüler. Sie machten jeden Donnerstag einen längeren gemeinsamen Spaziergang, gewöhnlich auf dem sog. Jagdweg bei Kopenhagen. Kierkegaard weihte hier seinen Schüler in seine Gedankengänge ein und machte ihn mit dem Inhalt mehrerer Schriften bekannt, die noch nicht gedruckt waren. Er nahm die Sache sehr ernst und beschäftigte sich sehr viel mit seinem Verhältnis zu N., wie die Tagebücher zeigen. Er nahm ihn in sein Gottesverhältnis auf, cf. Htl. Pap. 1848, 198. Das war bei Kierkegaard das Zeichen des höchsten Interesses für ihn. — Und N. lebte sich mit dem ihm eigenen Anpassungsvermögen ganz in Kierkegaards Gedankenkreise ein, und ohne sich dessen bewußt zu werden, gebrauchte er Kierkegaards Redewendungen. Htl. Pap. 1849, 31. „Er (N.) hat sich nach und nach so in meine Schriften hineingelesen, daß jeden Augenblick ein Bild, eine geistreiche Bemerkung kommt, die ich kenne und nach der Stelle, wo sie steht, zitieren könnte, aber er scheint es nicht zu merken.“ So schrieb er denn auch im Geiste Kierkegaards, ja zum Teil mit seinen Worten ein umfangreiches Buch (Evangelietroen og den moderne Bevidsthed) „Der Evangelienglaube

und das moderne Bewußtsein" 1. Teil. 1849, dessen 2. Teil niemals erschienen ist. Doch ist schon hier ein charakteristischer Unterschied von Kierkegaards Schriften nicht zu verkennen. Die Leidenschaft, die Kierkegaard leicht zu Übertreibungen veranlaßt, ist eingedämmt und herabgemildert.

Das deutet auf den Unterschied der beiden Männer überhaupt. Sie waren ein merkwürdiges Paar. „Seine sinnliche Abgehärtetheit und meine Skrupulosität passen sehr wenig zueinander", so urteilt Kierkegaard selbst, Htl. Pap. 1850, 146. N. war auf dem Lande aufgewachsen und hatte einen gesunden Wirklichkeitssinn. Seine Sprache und seine Gestalt haben immer an seine bäuerische Abstammung erinnert. Kierkegaard war ein Großstadtkind und zudem erzogen von einem schwermütigen Greis, seinem Vater. Er vertrat in seinem letzten Kampf gegen die Staatskirche z. B. die Ansicht, daß die Ehe verwerflich und unchristlich sei. Zu solchen Übertreibungen konnte N. niemals kommen. Dazu war und blieb Kierkegaard der Einzelne, der Individualist, der konsequenterweise mit keinem in Gemeinschaft treten konnte. Er betonte darum auch immer wieder, daß sie keine Partei bilden sollten. Er nannte das „Coterien" Htl. Pap. 1848, 197. Es wäre auch nicht im Sinne Kierkegaards, N. seinen Schüler zu nennen. Denn damit wäre nach Kierkegaards Meinung die Selbständigkeit der Individualität verletzt. Beide, er und Nielsen, sollten frei bleiben. Kierkegaard faßte die Sache im Grunde religiös. Nielsen durfte nicht von ihm abhängig werden und sich nicht an seine Autorität knüpfen, sondern sollte sich an Gott halten und mit ihm in einem persönlichen Verhältnis stehen. cf. Htl. Pap. 1848, 181. N. folgte auch der Anweisung des Lehrers und berief sich in seiner ersten Schrift nur gelegentlich auf ihn, um nicht den Schein zu erwecken, daß sie eine Partei bildeten. Kierkegaard war sehr erregt darüber, daß seine Gedanken veröffentlicht waren, er aber nicht als Urheber genannt war. N. versprach, den Fehler, der den Freund verletzt hatte, wieder gut zu machen. Die Gelegenheit dazu bot sich bald.

1849 kam endlich Martensens „Christliche Dogmatik" heraus, jenes Buch, das in vier fremde Sprachen übersetzt, in Deutschland allein in sieben Auflagen erschienen ist und nach Martensens eigenen Worten in der ganzen protestantischen Christenheit Verbreitung und sogar auch in Athen und Rom Beachtung fand. „A. m. L." pg. 235. N. gab im selben Jahre 1849 eine sehr bedeutsame kleine Schrift heraus: „Prüfende

Anzeige von Mag. Johs. Climacus' Unwissenschaftlicher Nachschrift und Martensens Christlicher Dogmatik". N. vergleicht in dieser Schrift das Hauptwerk Kierkegaards mit dem Hauptwerk Martensens. Er war wie kein anderer dazu geeignet, da er beide Schriften wie kaum ein zweiter kannte. Die „Anzeige" zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil enthält eine kurze zusammengedrängte Inhaltsangabe der „Nachschrift" in Kierkegaards eigenen Worten. N. bekennt sich hier rückhaltlos zu Kierkegaard, was er in dem vorigen Werk unterlassen hatte. Im zweiten Teil wird dann Martensens Dogmatik von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt.

Kierkegaards Wunsch war erfüllt; aber er war nicht zufrieden. Die Abfertigung Martensens war ihm nicht gründlich genug. Auch N.s drittes Buch, „Der Evangelienglaube und die Theologie" (12 Vorlesungen), fand nicht seine Zustimmung. Wenn man die „Anzeige" liest, kann man kaum verstehen, was Kierkegaards Unzufriedenheit erregt hat. N. ordnet sich hier in großer Bescheidenheit dem jüngeren Freunde unter, wenn es am Schluß heißt pg. 130: „Was mich angeht, weiß ich von mir selbst, daß ich nicht organisiert bin anzuführen und mich durchaus nicht von dem Ehrgeiz beunruhigt fühle, der erste sein zu wollen. Ich habe in der wichtigen Sache, von der wir handeln, außerdem nichts erfunden." Aber Kierkegaard bleibt unbefriedigt, er wirft N. vor, daß die Abfertigung Martensens nicht gründlich genug sei und daß er sich doch noch seiner Redewendungen bedient habe, auch wenn er ausdrücklich betone, mit eigenen Worten zu reden. cf. Htl. Pap. 1851/3, 445 f. Er schreibt in seinem Tagebuch Htl. Pap. 1852, 192, N. könne wohl das Zweideutige in der wissenschaftlichen Theologie aufdecken, handele aber selbst noch zweideutiger: „privat mich zu feiern — und offiziell mich zu verraten, um den Selbständigen spielen zu können". N. sollte nach Kierkegaards Meinung nicht selbständig die spekulative Dogmatik mit seinen Waffen angreifen, sondern er hielt es für N.s alleinige Aufgabe, die Gedanken des pseudonymen Verfassers ihren Landsleuten klarzumachen; denn er sollte von selbst erkennen, daß die Leserwelt der schnellen Produktion Kierkegaards nicht habe folgen können.

Kierkegaard kleidet in einem ursprünglich für die Öffentlichkeit bestimmten Artikel sein Verhältnis zu N. in eine kleine Geschichte: In der Stadt wohnte ein junges Mädchen, Josephine Walter; sie war keine Schönheit. Sie hatte sich selbst einen Hut gemacht, der nicht so

war, wie die andern Hüte, die man sonst in der Stadt sah, sondern ganz apart, der ihr aber allerliebst stand. Das sah die Frau des verstorbenen Kammerrats Petersen. Sie war gleich begeistert für diesen Hut und machte sich einen ganz ähnlichen. Aber er stand ihr schrecklich; ein solcher Hut paßte eben nicht für alle, sondern nur für Josephine. Und diese war ärgerlich; denn sie konnte nun kaum mehr mit ihrem Hut gehen, da Frau Petersen die Mode profaniert hatte[1]).

Kierkegaard macht nun immer auf den Spaziergängen dem Freunde Vorhaltungen. Er vermißt bei ihm die Leidenschaft des Glaubens. Er wirft ihm vor, daß er nicht erkenne, daß Christ sein heiße leiden. Htl. Pap. 1849, 384. Er hält sich darüber auf, daß N. viel rede, aber nur ein kleines Buch in einem halben Jahr fertig bringe, was auch noch dazu nichts wert sei. Htl. Pap. 1849. 373. Wir können nicht feststellen, was Kierkegaard zu Nielsen gesagt hat, wir wissen nur, was er in seinen Tagebüchern darüber schreibt. Endlich teilt N. ihm mit, er könne am nächsten Donnerstag nicht kommen. Briefe werden gewechselt. Kierkegaard fordert wieder zu einem Spaziergange auf. Das Resultat aber ist, daß die gemeinsamen Spaziergänge gleich oder etwas später aufhören.

Kierkegaard spricht in seinen Tagebüchern an vielen Stellen davon, wie viel er unter dem Verhältnis zu N. gelitten habe. cf. z. B. Htl. Pap. 1850, 149. Das läßt sich sehr wohl verstehen. Die Sache ist schwer gerecht darzustellen, weil Kierkegaards Tagebücher die einzige Quelle sind. Aber soviel läßt sich vielleicht doch sagen: K. hatte ein gewisses Recht, N. wegen seiner Schriftstellerei in jener Zeit Vorwürfe zu machen. Denn N. schien in mehreren Schriften ganz selbständig dazustehen, obgleich er sich fortwährend in K.s Gedankengängen und Worten bewegte. Wir haben zu erklären gesucht, wie er dazu kam, doch können wir ihn nicht ganz freisprechen. Dazu hatte Kierkegaard ursprünglich die Schwächen bei Martensen erkannt, und es soll gern eingeräumt werden, daß Kierkegaard an diesem Punkt der originalere und vor allem der tiefere, freilich aber auch der einseitigere ist. — Doch wird ein unbefangener Leser sogleich sehen, daß es schwer war, mit Kierkegaard auszukommen und daß er die eigentliche Schuld daran trägt, daß der freundschaftliche Verkehr aufhörte.

[1]) Die ganze Stelle Htl. Pap. 1853, 446 ff. findet sich in deutscher Uebersetzung bei Bärthold, S. K.s Persönlichkeit pg. 135 ff.

Rudolf Schmidt[1]), der älteste Schüler N.s, sagt in drastischer, aber treffender Weise: „Kierkegaards Stellung war die eines Säulenheiligen; man kann wohl an dem Fuße seines Standortes weilen, aber zusammen mit ihm wohnen kann man nicht." Kierkegaard führte nun sein Einsiedlerleben fort, was seinem Individualismus entsprach. Aber auch N. war einsam geworden. Es wurde ihm gewiß sehr schwer, nun auch Kierkegaard zu verlieren, den einzigen, mit dem er seine Gedanken hatte austauschen können. Seine Frau verstand ihn nicht, sie konnte seinen Gedanken durchaus nicht folgen; sie war sehr gegen die Freundschaft mit Kierkegaard, weil die „Karriere" ihres Mannes dadurch gehindert werden konnte, cf. P. A. Rosenberg, R. N. pg. 45, Anm. 2. Mit seinen Kollegen und Freunden an der Universität hatte er gebrochen, um Kierkegaard zu folgen. Man tadelte ihn allgemein, daß er nun zu einem unbedingten Schüler Kierkegaards geworden sei. Htl. Pap. 1849, 385 teilt Kierkegaard mit, wie Bischof Mynster über N.s Umschwung geurteilt hat: „so sich selbst aufzugeben und einen andern zu kopieren, ist doch allzu verrückt, von einem Extrem (absoluter Hegelianer) ins andere zu stürzen."

Dennoch hat sich Nielsen auch in den späteren Jahren (bis 1877) immer zu Kierkegaard bekannt und ist für ihn eingetreten. 1855 focht dieser seinen letzten großen Kampf gegen die Staatskirche aus. Er griff Mynster und Martensen an, so daß ganz Kopenhagen gegen ihn entrüstet war. Da gehörte viel Mut dazu, daß N. allein für ihn eintrat und zeigte, daß Kierkegaards Angriff doch in gewisser Weise berechtigt sei. 1858 hatte ferner Prof. Scharling, ein Freund Martensens, in einer Zeitschrift einen Zweifel darüber ausgesprochen, ob Kierkegaard auch in den letzten Jahren seines Lebens bei voller geistiger Gesundheit gewesen sei. Wieder trat N. für Kierkegaard ein und zwar mit einem kleinen Artikel „Ueber S. Kierkegaards geistigen Zustand." Er zeigte dort, wie Kierkegaards ganzes Lebenswerk eine große Einheit sei. Das hatte bisher noch keiner erkannt, es wurde aber bestätigt 1859, als aus Kierkegaards Nachlaß die Schrift „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Verfasser", herauskam.

2. Der erste Kampf um Glauben und Wissen.

Unsere Ausführungen über das persönliche Verhältnis N.s zu Kierkegaard sollten zeigen, daß Bärtholds einseitige Stellungsnahme

[1]) cf. R. Schm., R. N.s Filosofi og den Grundtvigske Anskuelse pg. 96.

für Kierkegaard einer Einschränkung zu Gunsten N.s bedarf, zugleich aber dazu dienen, den bisher mehr abstrakten Darlegungen etwas Farbe zu geben und N.s Person dem Leser anschaulicher vor Augen zu führen. Wir führen jetzt die Entwickelung weiter und haben auszuführen, wie N., beeinflußt von Kierkegaard, Martensen bekämpft und widerlegt. Wir folgen hier N.s „prüfender Anzeige von Kierkegaards Nachschrift und Martensens Dogmatik".

Die Dogmatik Martensens ist spekulativ. Er nimmt das Christentum, die Dogmen und die in den Bekenntnissen der Kirche niedergelegten Erfahrungen als gegebene Phänomene, die objektiv, absehend von Sonderinteressen des einzelnen, behandelt werden sollen. Das eigene Selbst ist wesentlich gleichgültig. Der Dogmatiker ist nach Martensen „die schauende Kraft der Spekulation". Diese Behandlung ist wahrhaft wissenschaftlich, ja die Dogmatik ist die höchste Wissenschaft, für welche die logischen und ontologischen Untersuchungen der Philosophie vorbereitende Bedeutung haben; auf sie tendiert alle Philosophie als auf ihr Prinzip.

Aber zugleich heißt es in der christlichen Dogmatik (Einleitung): „Der Dogmatiker ist nur das Organ seiner Wissenschaft, indem er zugleich das Organ seiner Kirche ist, was nicht vom bloßen Philosophen gilt, der nur der reinen Wissenschaft allein dienen will."

Waren wir bei dem zuerst Gesagten dessen gewiß, daß das Denken der Dogmatik objektives Denken sei, so werden wir durch die letzte Bemerkung stutzig. Das objektive Denken geschieht um seiner selbst willen. „Die Spekulation denkt das Absolute absolut und hat als solche ihren Zweck allein in sich." „Anzeige" pg. 74. Man dient der Wissenschaft allein um der Wissenschaft willen. Wie kann man da zugleich der Kirche dienen? Will der Dogmatiker ihr dienen, so muß sein Denken existentielles, subjektives Denken sein, und es lassen sich auch verschiedene Stellen aus der „christlichen Dogmatik" anführen, wo der Dogmatiker trotz seiner Betonung der Spekulation sich für existentielles Denken in der Dogmatik zu erklären scheint. Es heißt z. B. § 5, daß die Beziehung des Menschen zu Gott näher bestimmt werden muß, als „das heilige, das persönliche Gottesverhältnis, das seinen allgemeinen Ausdruck im Gewissensverhältnis hat"; ferner: das Gewissen ist „das ursprüngliche Mitwissen des Menschen mit Gott von seinem persönlichen Existentialverhältnis zu ihm"; ferner „wie ich mich weiß in meinem Gewissen, so werde ich geführt und existiere ich;"

endlich „alle Gewißheit von göttlichen und menschlichen Dingen ist nur dann eine religiöse Gewißheit, wenn sie eine Gewißheit des Gewissens ist". Betrachten wir diese Stellen, so müssen wir glauben, daß Martensen mit Kierkegaard und Nielsen einig ist und sich in der Dogmatik nur des subjektiven Denkens bedienen will, zumal ihm ja alle seine Objekte nicht durch die Spekukation, sondern auf dem Wege des Glaubens gegeben und von vornherein das „Gewisseste von allem" sind — freilich nur für den Wiedergeborenen.

Martensen hat nach Nielsen zu viel versprochen. Er will zweien Herren zugleich dienen, indem er zur selben Zeit objektiv spekulativ und subjektiv existentiell denken will. Doch die beiden Aufgaben sind so ungleichartig, daß sie sich nicht in eine vereinigen lassen.

Aber Martensen hat seine Aufgabe doch durchgeführt und damit eine Dogmatik geschrieben, die vielleicht mit zu den gelesensten gehört. Wie hat er sein Ziel erreicht? Das Spekulative beruht nach ihm darin, die Gegensätze in der Einheit der Idee zu erfassen. Die christliche Spekulation gründet sich darauf, daß in den Dogmen eine verborgene Dialektik enthalten ist. Hierzu fehlt es dem Theologen nicht an einem Schriftbeweis. Jesus Sirach 33, 16 sagt: „Also schaue alle Werke des Höchsten, so sind immer zwei wider zwei und eins wider das andere geordnet." Die Dogmen und die Tatsachen, auf denen der Glaube ruht, sind Mirakel. Sie scheinen dem Ungläubigen eine Torheit zu sein, aber dem Glauben werden sie verständlich, und Martensen meint nun das scheinbar Unvereinbare aus einander entwickeln zu können. In dem Dreieinigkeitsdogma ist ein Anstoßstein für den Verstand, daß $1 = 3$ sein soll; doch betrachten wir die eine Hypostase der Gottheit genau, so kommen wir durch klares Denken zu den beiden andern Hypostasen. Und so bei allen andern Dogmen. Freilich sieht Martensen auch, daß unser Wissen Stückwerk ist und daß die Mediation nicht vollständig durchzuführen ist. N. sagt „Anzeige" pg. 84: „Hegel mediierte das Relative absolut" und wurde dabei zu schanden. Martensen hat ein plus ultra gefunden, er „mediiert das Absolute relativ." Damit hat er aber die Forderung der Spekulation nicht erfüllt, sondern die Spekulation gekränkt. Denn die Mediation soll nicht im relativen, sondern im absoluten Sinne geschehen.

Aber ist Martensen das Mediieren im relativen Sinne ge-

lungen? Darauf geht N. in seiner zweiten Streitschrift[1]) gegen Martensen ein. Es wird dort gezeigt, wie Martensen die Gegensätze, die er mediieren will, erst einander nähert und das, was dem menschlichen Verstande ein Anstoß ist, abschwächt, um dann eine ungefährre Mediation vornehmen zu können. Wenn er aber aus den Glaubenssätzen die für den Verstand gegebenen Anstöße abschwächt, so entfernt er damit aus dem Glauben das Paradox, d. i. die Wahrheit. Also kränkt er nicht nur die Spekulation, sondern vor allem den Glauben, und auf die Zurückweisung der Kränkung des Glaubens fällt in N.s erstem Kampf gegen Martensen der Nachdruck. Er will den Glauben gegen die Abschwächung durch die Spekulation sicher stellen.

C. Dritte Entwickelungsstufe. Rasmus Nielsen als selbständiger Philosoph.

1. Beschäftigung mit den Fachwissenschaften.

Rud. Schmidt schreibt a. a. O. pg. 96: „Bei Hegel hat N. seine Schule durchgemacht und sich die große Geschmeidigkeit erworben, die ihn nie verlassen hat; was ihn aber von diesem wegführte, war der starke Sinn für Wirklichkeit, durch den er später der philosophischen Wissenschaft zu einem bestimmten Fortschritt verhelfen sollte." Wir haben gezeigt, daß N. schon in seiner Hegelschen Periode bei seinem Meister den Wirklichkeitssinn vermißte. Nur die göttliche Vernunft ist allmächtig; sie vermag den Dingen Wirklichkeit zu geben und kann sie denkend durchdringen, weil sie sie hervorgebracht hat. Die menschliche Vernunft ist aber ohnmächtig; sie kann die Dinge nicht spekulativ hervorbringen; darum kann sie auch in der objektiven Logik die Wirklichkeit niemals erfassen, so sehr sie sich auch danach sehnt. — Ist es aber für den Menschen gar nicht möglich, die konkreten Dinge zu erfassen? N. antwortet: Spekulativ nicht, sondern nur dadurch, daß wir sie betrachten, so wie sie sind. In Hegels Philosophie kann man die Wirklichkeit nicht kennen lernen, sondern nur in den Fachwissenschaften. So kommt N. durch seine Kritik an Hegel zum **Studium der Fachwissenschaften.** Aber noch auf einem andern Wege wurde er hierhin geführt.

[1]) Martensen antwortete auf die „Anzeige" mit seinen „Dogmatischen Erläuterungen" 1850. N.s Erwiderung war: „Dr. Martensens dogmatische Erläuterungen erläutert von R. N." 1850.

Von Kierkegaard hat N. gelernt eine Scheidung zu machen zwischen subjektivem und objektivem Denken. Er hatte an Hegels Religionsphilosophie zweifeln gelernt und erkannt, daß man ebensowenig Martensens spekulativer Dogmatik folgen könne. Beide machten denselben Fehler: sie behandelten die Realitäten des Glaubens wissenschaftlich mit objektivem Denken. Aber wissenschaftlich lassen sie sich nicht fassen. Es gibt keine Mirakel-Wissenschaft. Also ist die Theologie keine Wissenschaft. — Wer aber der Theologie die Wissenschaftlichkeit absprechen wollte, mußte auch darlegen, was denn überhaupt eine Wissenschaft sei. Es lag nun für einen Hegelianer nahe, den Begriff der Wissenschaft auf spekulativem Wege zu finden. Daß N. in diesem Sinne niemals Hegelianer gewesen ist, ist schon ausgeführt. Der einzig richtige Weg, zu untersuchen, was Wissenschaft sei, war der, die Wissenschaft und ihre Geschichte zu studieren. Also auch von Kierkegaard aus kam N. zum **Studium der Fachwissenschaften.**

Damit ging N. seine eigenen Wege. P. A. Rosenberg behauptet, daß N. hier nicht von Comte angeregt sei. Tatsache ist, daß er sich erst in seinen späteren Schriften ausführlicher mit Comte und Mill auseinandergesetzt hat. Aber schon in der ersten Schrift, in der er mit seinen eigenen Ideen vor die Oeffentlichkeit tritt, „Grundriß der Philosophischen Propädeutik", 1857 pg. 152, redet N. von dem „ideenlosen Positivismus", der sich nur ans Positive halten will, aber darum von der Idee bestimmt ist, sich ins Negative aufzulösen. Doch die Weise, wie N. die Fachwissenschaften behandelt, spricht für die Behauptung P. A. Rosenbergs, des vorzüglichen Kenners von Nielsen, zumal wir gesehen haben, wie nahe es für N. lag, das Studium der Fachwissenschaften in Angriff zu nehmen.

Bevor N. seine neuen Gedanken veröffentlicht, vergehen mehrere Jahre. Es erscheinen wohl einige kleinere Schriften; doch nehmen sie ihn nur wenig in Anspruch. Er wendet seine Hauptkraft auf das Studium der Fachwissenschaften. Er beschäftigt sich vor allem mit Mathematik, Chemie und Physiologie und erwirbt sich in diesen Wissenschaften fachmännische Kenntnisse.

Dieses Studium hat für N.s Philosophie die allergrößte Bedeutung. Alle seine philosophischen Aussagen sucht er auf diese exakten Forschungen zu gründen. Er verlangt freilich, daß ein Philosoph zunächst die Geschichte der Philosophie studieren müsse; über die Probleme

die ihm da entgegentreten, darf er aber nicht eher ein Urteil abgeben, als bis er untersucht hat, ob nicht eine der Fachwissenschaften Unterlagen zur Lösung des Problems geben könne. Diese Wissenschaft muß er eingehend studieren. In welchem Grade N. damit Ernst machte, dafür nur ein Beispiel. Ein junger Student kam zu ihm und sagte, er wolle bei ihm Philosophie studieren. N. aber erklärte ihm, er müsse zunächst drei Jahre Mathematik und Naturwissenschaften treiben, dann dürfe er wieder kommen. N. selbst hat sich sein ganzes Leben hindurch neben seinen philosophischen immer noch mit mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien eingehend beschäftigt. Im folgenden Abschnitt soll dargestellt werden, welchen philosophischen Erwerb N. aus seiner Beschäftigung mit den Fachwissenschaften gewinnt. Die Gedanken N.s finden sich vor allem in den drei Propädeutiken von 1857, 1862 und 1863 und in den beiden Abhandlungen „Mathematik und Philosophie" 1857 und „Mathematik und Dialektik" 1859.

2. Philosophischer Ertrag aus der Beschäftigung mit den Fachwissenschaften.

a. Aus der Mathematik. (Unendlichkeitsproblem.)

N. beschäftigte sich zunächst mit der Mathematik, einer Wissenschaft, deren Bedeutung für die Philosophie Hegel unterschätzt hatte. Diesem war die Philosophie die Universalwissenschaft, weil sie allein mit klaren Begriffen arbeite. Die Mathematik dagegen bediene sich der Zeichen, wie Buchstaben, Zahlen, Linien und Figuren. Darum sei die Philosophie der Mathematik durchaus übergeordnet. N. erkennt, daß die Zeichensprache nicht ein Nachteil, sondern ein Vorteil der Mathematik sei, daß darauf nicht ihre Schwäche, sondern ihre Stärke beruhe. Denn dadurch sei sie imstande, ihre Gedanken mit voller Genauigkeit auszudrücken. In der Wortsprache (Talesprog) sagen wir z. B. das Pferd läuft schnell oder der Eisenbahnwagen fährt schneller als eine von Pferden gezogene Kutsche. Wir können da nur angeben, daß das eine größer oder schneller als das andere ist, aber nicht wie viel größer oder schneller. „Derjenige, der den Schnelligkeitsbegriff nur hat, insofern er in Worten dargestellt nnd deutlich gemacht werden kann, hat ihn nur in schwebender Allgemeinheit und also auf eine oberflächliche Weise." Math. u. Dial. pg. 25. Was Geschwindigkeit ist, können wir genau nur angeben, wenn wir die mathematische Zeichensprache

(Tegnsprog) anwenden. Mit Hilfe der bekannten Formel für die Geschwindigkeit $v = \frac{s}{t}$ läßt sich bestimmen, wie schnell eine Bewegung vor sich geht und wie viel schneller sie ist als eine andere. — Die Mathematik ist der Philosophie weder über- noch untergeordnet, sondern die beiden Wissenschaften sind einander nebengeordnet. Jede hat ihre Methode, ihren Gegenstand und ihre Eigenart. Die Eigenart der Mathematik ist nun die, daß sie das Punktuelle angeben kann.

Ist so gezeigt, daß Mathematik und Philosophie von einander geschieden werden müssen und dem Werte nach gleich sind, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie nicht beide in Beziehung zueinander stehen. Das muß untersucht werden, indem wir ein beiden gemeinsames Problem auffinden. Ein solches ist das Unendlichkeitsproblem. „Das Unendlichkeitsproblem ist das große Problem, das der Philosophie und der Mathematik gemeinsam ist." Philos. u. Math. pg. 19.

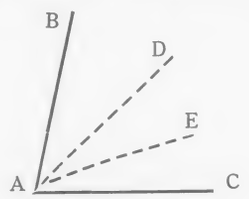
Der gemeine Mann will freilich kein Unendlichkeitsproblem anerkennen. Endlich und unendlich sind natürlich durchaus Gegensätze, so sagt man; das eine ist das Begrenzte, das andere das Unbegrenzte; sie dürfen nicht ineinander gemischt, sondern müssen streng voneinander geschieden werden. N. fragt: Wo soll die Grenze sein? und wie soll man sie ziehen? Will man das Unendliche, das Unbegrenzte gegen das Endliche abgrenzen, so ist das Unbegrenzte ja doch begrenzt. — Wir suchen ferner vom Endlichen aus die Grenze zu bestimmen. Damit sich alles Endliche, das Nahe wie das Ferne, innerhalb der Grenze befinde, tun wir gut, sie in sehr weite, am liebsten in unendlich weite Ferne zu verlegen. Wollten wir z. B. unsere endliche Welt begrenzen, so darf die Grenze uns nicht so nahe liegen; denn das, was eben hinter der Grenze liegt, gehört doch auch noch mit zur Endlichkeit. Liegt aber die Grenze in der Unendlichkeit, so ist das Endliche unendlich. Es ist doch eigenartig: Vom Unendlichen fanden wir umgekehrt, daß es endlich sei.

N. drückt das Problem sehr kurz so aus: „Hat nämlich das Unendliche seine Grenze in dem Endlichen, so hat es ja eine Endlichkeitsgrenze, eine endliche Grenze, und ist selbst endlich. Erreicht das Endliche umgekehrt erst seine Grenze in dem Unendlichen, so hat es ja keine endlichen Grenzen und ist folglich unendlich." Math. und Philos. pg. 22.

Prof. Steen, N.s Kollege an der philosophischen Fakultät in

Kopenhagen, ein Dozent der Mathematik, erhob gegen N.s Arbeit „Philosophie und Mathematik“ wissenschaftlichen Protest in zwei Schriftchen: „Beitrag zu einer Kritik von Prof. R. N.s ‚Philosophie und Mathematik‘“ 1859 und „Abrechnung mit Prof. R. N.“ 1860[1]). Steen will nicht zugeben, daß es in der Mathematik ein Unendlichkeitsproblem gebe. N. gibt ihm in gewisser Weise Recht. Doch sagt er, daß die Mathematik oft mit Unendlich (∞) rechne und darum wissen müsse, was eigentlich ∞ sei. Z. B. $\operatorname{tg} 90^0 = \infty$, $\frac{a}{0} = \infty$, $0 \cdot \infty = a$. Vor allem geht die Differential- und Integralrechnung fortwährend mit ∞ um. N. gibt zu, daß die Behandlung des Problems in die Philosophie gehöre, daß aber das Material zur Lösung aus der Mathematik zu nehmen sei. In beiden Wissenschaften liegt das Problem als solches vor, die Mathematik gibt das Material zur Lösung, die Philosophie versucht die Lösung selbst.

Die Lösung ergibt sich zunächst aus allgemeinen Betrachtungen. $\operatorname{tg} 90^0 = \infty$; $\operatorname{tg} (90 \pm \varepsilon)$ hat einen endlichen Wert, wenn wir ε als eine kleine Größe annehmen, die angebbar verschieden von 0 ist. $90^0 \pm \varepsilon$ sei etwa 89^0 oder 91^0. Von 89^0 zu 90^0 ist ein Übergang von Endlich zu Endlich. Von $\operatorname{tg} 89^0$ zu $\operatorname{tg} 90^0$ ist dagegen ein Übergang von Endlich zu Unendlich. „Der Übergang von Endlich zu Endlich fällt zusammen mit dem Übergang von Endlich zu Unendlich.“ Philos. und Math. pg. 23[1]).



$\angle$ BAC sei durch DA und EA in drei Teile geteilt. Man kann $\angle$ BAC in unendlich viele, unendlich kleine Teile zerlegen. Also: „das Unendliche wird sowohl als das unendlich Große als auch

[1]) N. antwortete auf die erste Schrift Steens mit der Abhandlung „Ueber den Begriff der Genauigkeit mit besonderer Berücksichtigung von Herrn Prof. Steens „Beitrag“ 1860 und auf die zweite in seiner Schrift „Herrn Prof. Steens ‚Abrechnung‘ durchgesehen“ 1860.

als das unendlich Kleine von endlichen Grenzen umschlossen.“ Phil. u. Math. pg. 23.

$$16 : 8 = 2.$$
$$16 : 4 = 4.$$
$$16 : 1 = 16.$$
$$16 : 1/2 = 32.$$
$$16 : 1/100 = 1600.$$
$$16 : 0 = \infty.$$
$$16 = 0 \cdot \infty.$$

Je mehr der Divisor abnimmt, desto größer wird der Quotient. Ist der Divisor unendlich klein, so ist der Quotient unendlich groß. Da man statt 16 jede andere Größe nehmen kann, so ist $0 \cdot \infty$ gleich jeder beliebigen Größe. Denn jede Größe läßt sich in unendlich viele unendlich kleine Teile teilen. — 0 und ∞ sind keine festen, sondern bewegliche und werdende Größen. 0 strebt dem unendlich Kleinen, ∞ dem unendlich Großen zu (cf. Vorlesungen vom Universitätsjahr 1860/61 pg. 56). „Innerhalb jeder endlichen Einheit fällt eine unendliche Anzahl Grenzen“ (a. a. O. pg. 55).

Kurz, man darf Endlich und Unendlich nicht absolut voneinander scheiden; sie gehen ineinander über.

Eine exakte Behandlung des Problems ist nur möglich durch die „Analyse des Unendlichen“. Sie wird in der Differential- und Integralrechnung vorgenommen. Wir wollen ausgehen von der Funktionsgleichung $y = f(x)$. Sie bedeutet, daß y und x unendlich viele Werte annehmen können. Es muß nur immer die Veränderung von y der Veränderung von x entsprechen. In dem speziellen Falle $y = ax$ ist y immer a mal so groß als x, und es ist $\frac{y}{x} = a$.

Wir differentiieren die Gleichung und erhalten $\frac{dy}{dx} = a$. So einfach diese Gleichung ist, so läßt sich doch daraus eine wichtige Wahrheit ableiten: das Unendliche läßt sich nicht absolut vom Endlichen trennen; es ist nicht „das Negative in positiver Form“, wie Steen meinte, „Beitrag“ pg. 26. Es ist auch nicht das Unbestimmbare, sondern sein Wert läßt sich ausdrücken, und es ist vor allem praktisch verwertbar. Mit Hilfe der Unendlichkeitsrechnung lassen sich

praktisch wertvolle Resultate finden. — Freilich wie groß der absolute Wert von dy ist, wird nicht bestimmt. So viel weiß man aber, dy ist nicht endlich, sondern unendlich klein. Es ist aber keineswegs gleich 0, wenn man 0 faßt als absolute Negation. Denn dann könnte $\frac{dy}{dx}$ niemals a ergeben. dy und dx sind vielmehr Grenzwerte; sie sind beide unendlich klein und doch nicht gleich. Es ist das Bemerkenswerte, daß die beiden unendlich kleinen Werte in einem endlichen Verhältnis stehen. „Dieses Resultat, so einfach es auch ist, ist unendlich fruchtbar. Es beweist nämlich, daß ein konstantes Verhältnis bewahrt werden kann, wenn auch die Verhältnisglieder ins Unendliche einschrumpfen, und daß das sonst Unbestimmbare bestimmt werden kann." Wissenschaftslehre pg. 121. — Daß Unendlich ein relativer Begriff ist, wird besonders daraus klar, daß es Grade der Unendlichkeit gibt. Man unterscheidet z. B. dx, $(dx)^2$, $(dx)^3$ usw.

Die Integration ist die umgekehrte Rechnung von der Differentiation. Wenn eine Differentialgleichung gegeben ist, so hat die Integration die entsprechende primitive Gleichung zu finden. Ist in der Differentialrechnung die Gleichung gewissermaßen in dem Unendlich-Kleinen untergegangen, so wird in der Integralrechnung die Gleichung durch unendliche Summation wiederhergestellt

$$\int dx = x.$$

Das wäre unmöglich, wenn nicht das Unendlich-Kleine und das Unendlich-Große relative Begriffe wären. Denn sonst würde $\int dx$ entweder 0 oder ∞ (in absolutem Sinne) ergeben. N. sagt Phil. u. Math. pg. 51: „Anstatt das Endliche zu sprengen und mit der vernichtenden Uebermacht des Absoluten sozusagen das Relative zu zermalmen, sind 0 und ∞ vielmehr, um einen bildlichen Ausdruck zu bringen, wie gute Götter, die in die Endlichkeit herniedergestiegen sind, das Relative zu erhöhen und das in allen Veränderungen Unveränderliche zu bewahren. — Das Unendliche wird endlich, damit das Endliche unendlich werden kann."

Mit dieser Frage ist eine zweite nahe verwandt. Es ist die Frage nach Kontinuität und Diskretion. Wo liegt das Problem? Eine gerade Linie ist ein Beispiel für ein Kontinuum. Hier ist keine Spur von Ausstückung und Zusammensetzung, eins geht gleichmäßig über ins andere. Jede Linie läßt sich aber teilen in kleine Linien, die auch wieder Kontinua sind. Die Teilung läßt sich fortsetzen ins

Unendliche. Woraus bestehen die kleinsten Teile der Linie? Offenbar aus Punkten, und die Linie ist eine Summe unendlich vieler Punkte. Das ist ein Widerspruch in sich selbst. Um ihm aus dem Wege zu gehen, könnte man nun sagen, man müsse in der Teilung Halt machen und annehmen, daß die Linie eine Summe unendlich vieler kleiner Linien ist. Dann ist aber die Linie nicht mehr ein Kontinuum, sondern etwas Zusammengesetztes, was jedoch dem unmittelbaren Eindruck widerspricht. Die gerade Linie ist durch Bewegung entstanden und ist und bleibt ein Kontinuum. Und warum man mit der Teilung des kleinsten endlichen Teiles aufhören soll, ist auch nicht einzusehen.

Diese Ueberlegung ergibt das Problem. Man kommt nur zur Diskretion durch einen Bruch des Kontinuums. Von der Diskretion zum Kontinuum gelangt man nur durch einen Sprung.

Das Rätsel löst uns die Mathematik: Es gibt weder einen Bruch des Kontinuums noch einen Sprung. Der Uebergang geschieht durch die unendliche Annäherung. N. schreibt: „Die exakte Wissenschaft bewältigt die Aufgabe, indem sie es versteht, ein und derselben Größe sowohl eine endliche, als auch eine unendliche Form zu geben, und dabei durch die Operation beweist, daß das Unerreichbare erreichbar und das Erreichbare unerreichbar ist. In der Gleichung

$$\frac{1}{1-x} = 1 + x + x^2 + \quad \cdot x^n + \frac{x^{n+1}}{1-x}$$

haben wir ein Beispiel. Ist $x > 1$, so ist die Reihe divergent; wenn man sie sich bis in die Unendlichkeit fortgesetzt denkt, wird man unendlich weit vom Ziel fortkommen; aber fügt man den Rest hinzu, so ist die unendliche Entfernung aufgehoben: man ist beim Ziel. Ist $x < 1$, so ist die Reihe konvergent, und die Annäherung zeigt, daß, wenn auch die Reihe unendlich und das Ziel insofern unerreichbar ist, der Rest doch immer kleiner wird: die unendliche Annäherung ist also doch eine wirkliche Annäherung. Gibt man der Zahl 2 die Formen: $\frac{1}{1-\frac{1}{2}}$ und $1 + \frac{1}{2} + \left(\frac{1}{2}\right)^2 + \cdots \left(\frac{1}{2}\right)^n$, so ist ohne Zweifel $\left(\frac{1}{2}\right)^n$ unendlich von 0 verschieden, solange n endlich ist; aber die Reihe hat zugleich die Eigenschaft, uns den Uebergang von endlicher zu unendlicher Diskretion zu zeigen. Je geringer die Differenz zwischen $\left(\frac{1}{2}\right)^n$ und $\left(\frac{1}{2}\right)^{n+1}$ wird, desto mehr nähert sich die Diskretion der

Kontinuität, und in der Kontinuität ist das Ziel erreicht, denn $0 + 0 = 0$." cf. Wissenschaftslehre pg. 123. Die Zahlenreihe ist etwas kontinuierlich Fortschreitendes. Eine Linie z. B., die aus zwei Längeneinheiten besteht, ist ein Bild für ein Kontinuum; und doch ist sie unendlich geteilt. Unendliche Diskretion und Kontinuum können nicht voneinander getrennt werden, ebensowenig wie Endlich und Unendlich. Beides darf nicht auseinandergerissen und absolut geschieden werden, sondern das Unendliche ist zugleich mit dem Endlichen.

Das sehen wir an dem Eleatischen Sophisma von „Achilles und der Schildkröte", oder allgemeiner: Wenn man eine Strecke durchläuft, so muß man erst die Hälfte zurücklegen und von der übrigbleibenden Hälfte wieder die Hälfte, bis ins Unendliche. Indem man Endliches leistet, leistet man zugleich Unendliches. Denn Unendlich und Endlich sind nicht absolute, sondern relative Begriffe. Ihr Verhältnis ist dialektisch; und mit diesem Resultat darf N. auch heute weithin auf Zustimmung rechnen.

b. Aus der Chemie. (Das Veränderungsproblem.)

N. beschäftigt sich ferner mit der Chemie. Er ist hier viel weniger ins einzelne gegangen als bei der Mathematik. Darum können auch wir uns wesentlich kürzer fassen. Die chemische Wissenschaft hat erkannt, daß alle Körper aus einer gewissen Anzahl von Grundstoffen (Elementen) zusammengesetzt sind, die man bisher noch nicht hat zerlegen können. Sie hat ferner angenommen, daß die Elemente aus Atomen bestehen, und hat festgestellt, daß sich die Grundstoffe unter bestimmten Gewichtsverhältnissen miteinander verbinden. Wieweit nach N. die Chemie mit ihren exakten Untersuchungen kommen kann, sagt er in den Vorlesungen über Propädeutik von 1860/61 pg. 153: „Dem Atom als Stoffpunkt würde ein bewaffnetes Auge, wenn die Vergrößerung hinreichend wäre, wohl durch alle Verbindungen folgen können, und dadurch zugleich die mannigfaltigen, obgleich immer nach Gesetzen bestimmten, seiner Natur entsprechenden Veränderungen, denen es unterliegt, beobachten." Die Chemie kann also die Gesetze feststellen, nach denen die Verbindungen und Veränderungen der Stoffe vor sich gehen, und lernt insofern das Wesen der Grundstoffe kennen.

Fragte man nun einen Chemiker, was das Unveränderliche ist und was in allen Verbindungen sich gleichbleibt, so würde er uns auf

die Atome verweisen, in welche die Stoffe zerlegt werden können und aus denen sie zusammengesetzt sind[1]). Ist aber alles ursprünglich aus unveränderlichen Atomen zusammengesetzt, dann sind sie das unbedingt erste und die Materie das absolut Ursprüngliche. So ist die Atomenlehre, konsequent durchgeführt, Materialismus. cf. Vorlesungen von 1860/61 pg. 143. Um den Irrtum des Materialismus zu erkennen, muß man sich die Schranken der Chemie vergegenwärtigen. Es ist ihr möglich, zu erkennen, daß das Atom ein Stoffpunkt ist, aber nicht, daß es ein „Funktionspunkt" ist. Was will N. damit sagen? Ein Dreifaches. (cf. a. a. O. pg. 155.)

„Daß das Atom Funktionspunkt ist, will . . . sagen: 1) daß sein eigentümliches Dasein durch sein eigentümliches Wirken bestimmt wird", d. h. das eigentümliche Dasein, das Wesen des Atoms besteht gerade darin, daß es auf andere Elemente wirkt. Es gehört zum Wesen des Wasserstoffes, daß es sich mit Sauerstoff zu Wasser verbindet. 2) will es sagen, „daß es (das Atom) durch seine Wirksamkeit eine Reihe von gesetzlich bestimmten Veränderungen sowohl hervorbringt als auch selbst erleidet". Das Wirken der Atome ist Wechselwirkung. Dadurch, daß sie auf andere Elemente wirken, erfahren sie selbst eine Veränderung. Wasserstoff wirkt nur insofern auf Sauerstoff ein, als es vom Sauerstoff eine Einwirkung erfährt. Die Wechselwirkung geht aber vor sich nach bestimmten Gesetzen. Es ist nicht gleichgültig, welche Atome man einander nähert. Sauerstoff verbindet sich nur mit Wasserstoff zum Wasser, und zwar unter einem ganz bestimmten Verhältnis; denn 2 Atome Wasserstoff und 1 Atom Sauerstoff ergeben ein Molekül Wasser. Beim Wasserstoff ist an den Sauerstoff gedacht, sie sind, wie N. sagt, ineinander reflektiert. Damit kommen wir zum dritten, wo es heißt: „3) daß es (das Atom) sich bei allen Veränderungen unverändert hält, nicht in materieller Unmittelbarkeit, sondern in wesentlicher Form — eine reflektierte Konstante!" Dadurch, daß die Atome Verbindungen eingehen, verändern sie einander. Sauerstoff und Wasserstoff geben beide ihre Eigenschaften auf und bilden einen ganz neuen Stoff, nämlich Wasser, das durchaus andere Eigenschaften hat als seine Grundstoffe. Und doch bleibt das Wesen von Sauerstoff und

[1]) Seit der Entdeckung des Radiums kennt man heutzutage Atome, zu deren Wesen es gehört, ineinander überzugehen. N. hat, dem damaligen Stande der Wissenschaft entsprechend, an der Konstanz der Elemente und an der bisherigen Atomtheorie festgehalten.

Wasserstoff unverändert. Das Unveränderliche sind die Gesetze, von denen wir aber nur eine unvollkommene Kenntnis haben, oder mit N.s Ausdruck: das Konstante, das sich Gleichbleibende ist die überschwebende Reflexion. „Als Funktionspunkt zugleich unveränderlich und doch veränderlich . . ., führt das Atom ein höchst reflektiertes Dasein," a. a. O. pg. 160. Auf das Aeußere, das Materielle gesehen, ist das Atom veränderlich, auf das Innere, das Ideelle gesehen, ist es unveränderlich. Der Grund für die Veränderlichkeit des Aeußeren ist aber das unveränderliche Innere. Die dialektische Einheit des Veränderlichen mit dem Unveränderlichen ist für N., den Schüler Hegels, die Lösung des Veränderungsproblems.

c. Aus der Physiologie. (Lebensproblem.)

Von größter Bedeutung für die Philosophie ist endlich das Lebensproblem. Zu seiner Lösung müssen wir aus der Physiologie und der organischen Chemie die nötigen Unterlagen entnehmen. Die Chemie lehrt, daß die anorganischen und organischen Substanzen aus denselben Grundstoffen bestehen, Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Stickstoff und daneben noch anderen. Die Anzahl der möglichen Verbindungen ist unendlich groß. Einige Stoffe, die meist als organische Verbindungen vorkommen, kann man künstlich herstellen, und umgekehrt die organischen Substanzen in ihre Grundstoffe zerlegen. Die Physiologie zeigt sodann, daß jedes Lebewesen anorganische Stoffe aufnimmt und sie sich zweckmäßig assimiliert. Bei diesem Prozeß ist alles einem bestimmten Ziele untergeordnet; es findet ein fortwährender Stoffwechsel statt, und doch bleibt der Organismus im wesentlichen derselbe.

Das ist das Tatsachen-Material, und die Chemie und Physiologie haben allein die Aufgabe, es zu sammeln. Jetzt geht die Philosophie an die Arbeit und fragt, wie es möglich ist, daß die toten Atome, Teile des lebenden Organismus werden. Wie ist es möglich, daß die Entwicklung zu einem bestimmten Punkt hinstrebt? Was ist Leben?

Wie gesagt, die Physiologie ist an ihrer Grenze; denn ein Begriff wie Teleologie kommt bei ihr nicht vor. Es ist darum verständlich, daß sie nach mystischen Erklärungen gesucht hat. So hat sie von einer mystischen Lebenskraft geredet, die ein überirdisches Wesen dem Organismus eingehaucht hat. Andere haben gerade die Teleologie verteidigen wollen und haben gemeint, „daß eine gründliche, spekulativ-

dogmatische Zweckmäßigkeitslehre in Verbindung mit einigen Schöpfungsmirakeln, in sinnreicher Erklärung einer zuverlässigen Tradition destilliert, am besten auf dem Wege der Forschung forthelfen und die Brücke über die tiefe Kluft von dem Leblosen zu dem Lebenden zeigen würde". Wissenschaftslehre pg. 174.

Es ist einem Forscher ein Leichtes nachzuweisen, daß weder die mystische Lebenskraft noch Schöpfungsmirakel der Forschung weiterhelfen. Ist doch der Vitalismus nur ein Verzicht auf Erklärung, und Schöpfungsmirakel gehören nicht ins Gebiet der Wissenschaft. Es ist ferner verständlich, wie der Forscher, um solchen unwissenschaftlichen Hilfen zu entgehen, in ein entgegengesetztes Extrem verfiel und „sich verpflichtet fühlt, die Teleologie durch physisch-exakte Beweise aus der Wissenschaft herauszujagen!" a. a. O. pg. 174; und man bemüht sich, den Unterschied von anorganisch und organisch auszugleichen. Er soll zum Beispiel nur darin bestehen, daß in den organischen Bildungen drei Aggregatzustände sind, die anorganischen aber „fest-flüssige Form" haben, a. a. O. pg. 173. Hierdurch sollen sich die organischen Formen auch von den Krystallen unterscheiden, mit denen sie übrigens eine auffallende Aehnlichkeit haben, was die niedrigsten Skelettformen zeigen. Mit Hilfe einiger hinkenden Analogien kann sich der Forscher einbilden, bewiesen zu haben, wie das Lebende mit absoluter Notwendigkeit aus dem Leblosen hervorgebracht wird. Eine solche Einbildung kann ganz unschuldig sein, wenn der Forscher nur nicht dogmatisch wird und jeden Versuch einer teleologischen Erklärung für Zeichen veralteter Hirnschwingungen erklärt. a. a. O. pg. 173. Gegen die Gleichsetzung des Leblosen und des Lebendigen muß man im Namen der Wissenschaft protestieren. Denn der Unterschied ist eine Tatsache und kann nicht weggeleugnet werden. Die anorganischen Körper suchen wohl einen in sie hineindringenden Körper aufzuhalten; man kann aber nicht sagen, daß sie einen inneren Drang zur Selbsterhaltung haben. „Keiner wird behaupten, daß sich das Eis aus innerem Drang, sich festzuhalten, gegen die Wärme wehrt, oder daß das Wasser eine stille Sehnsucht danach fühlt zu krystallisieren. a. a. O. pg. 175. Die organischen Stoffe aber haben einen Selbsterhaltungstrieb.

Der Unterschied besteht kurz darin, daß den anorganischen Körpern das Leben fehlt. Was heißt das? Das will nicht sagen, daß in ihnen gar keine Wirksamkeit ist; darum drücken wir den Unterschied so aus: In anorganischen Bildungen ist Stoffwirksamkeit, in den

organischen dagegen Selbstwirksamkeit. „Die Stoffwirksamkeit ist jede Kraftäußerung, die von dem Stoff als Stoff ausgeht." Unter Selbstwirksamkeit denkt sich N. die Funktionen, „die nicht ihren Ausgangspunkt in einem besonderen Stoff, sondern in einer den Stoffbedingungen entsprechenden ideellen Kausalität haben" pg. 177. Auf den letzten Begriff werden wir noch im 2. Teil bei der Darstellung der Grundprobleme zurückkommen. Bei der Stoffwirksamkeit ist keine steuernde Einheit, das Gesetz für Aktion und Reaktion wird genau befolgt. Das Leblose ist ganz gleichgültig gegen die Zustände, in denen es sich befindet, und gegen die Veränderungen, die es erleidet. Das ist anders bei der Selbstwirksamkeit, wo eine steuernde Einheit ist. Zwar folgt auch bei den Organismen eins aus dem andern. Es gibt keine Sprünge; die Entwicklung geht vor sich nach natürlicher Kausalität. Aber dennoch läßt sich durch die Stoffwirksamkeit nicht erklären, daß gerade dadurch ein Selbstwirken vor sich geht und daß alles einem bestimmten Ziele zustrebt.

Doch ist immer noch nicht die Frage beantwortet, worin das Leben bestehe. Was ist nach diesen Darlegungen das Leben? „Lebenswirksamkeit ist weder Stoffwirksamkeit für sich noch Selbstwirksamkeit für sich, sondern eine durchgeführte Einheit beider". pg. 183.

Damit sind wir am Ende der Untersuchungen über die Fachwissenschaften. Das nächste Resultat war dies, daß die dialektische Methode ihre Probe bestanden hatte. Mit ihrer Hülfe waren die Probleme gelöst worden; Endlich und Unendlich — Veränderlich und Unveränderlich — Selbstwirksamkeit und Stoffwirksamkeit sind dasselbe und doch nicht dasselbe; ihr Verhältnis ist dialektisch.

3. Nielsens Wissenschaftsbegriff. Bestreitung der Theologie als Wissenschaft.

Wir gehen jetzt zunächst auf N.s Wissenschaftsbegriff ein. Im Mittelalter hatte die Wissenschaft der Theologie zu dienen. Das Natürliche galt als eitel, das sinnlich Wahrnehmbare als sündig, das Gegenwärtige als eine Täuschung. Das Denken stand im Dienste des Glaubens und wurde vom Uebernatürlichen geknechtet. Natürliche Erklärungen für die Naturerscheinungen suchte man selten; man half sich mit übernatürlichen Erklärungen, halb theologischen, halb mythologischen Charakters. Und wehe dem, der eine Erklärung gab, die gegen die Theologie sprach. Man erinnere sich nur Galileis, der die Umdrehung der Erde um die Sonne behauptete. Die mittelalterliche Scholastik wurde von Forschern wie Tycho de Brahe, Galilei und Kepler überwunden. Sie machten das Recht der Sinne geltend, und an ihnen sah man, daß man nur auf dem Wege der Erfahrung zu sicheren Resultaten kommen könne. Durch die exakte Forschung wurde auch jede übernatürliche Erklärung aus der Wissenschaft verbannt. Das ist auch nach N. das Kennzeichen der wahren Wissenschaft, daß sie ihre Resultate aus der Erfahrung schöpft und sich bemüht, natürliche Erklärungen zu suchen. Auch die Philosophie hat, um wissenschaftlich zu sein „die Ursache, von der alle Wirkungen in der Natur wie im Reiche des Geistes teils mittelbar, teils unmittelbar abgeleitet und erklärt werden, . . . in der Natur der Dinge oder im Wesen der Vernunft zu suchen". Phil. Prop. pg. 73. Seitdem die Wissenschaft diesen Grundsatz befolgt, hat sie Fortschritte gemacht.

Daraus folgt, daß sie ein Wunder niemals zur Erklärung von Naturvorgängen und historischen Berichten brauchen kann. Tut sie es doch, so ist sie in sofern nicht wissenschaftlich; tut sie es grundsätzlich, so ist sie grundsätzlich von aller Wissenschaft zu scheiden. Das gilt von der Theologie, in welcher das Wunder herrscht. Alle Tatsachen, auf die sich Religion und Theologie gründen, sind Wunder. Alle Dogmen haben das Wunder zum Gegenstand, wenn es auch dem kirchlich Gewöhnten nicht sofort einleuchten will, weil er die Berichte und Dogmen so oft gehört hat. Will nun die Theologie eine Wissenschaft sein, so muß sie alle Wunder natürlich erklären oder die Geschichlichkeit der Berichte leugnen. Es gibt Theologen genug, die diese richtige Konsequenz gezogen haben; sie haben aber damit die Theologie und das Christentum aufgelöst.

Die Ausführungen über den Wissenschaftsbegriff finden sich bei N. fast immer im Zusammenhang mit einer scharfen Polemik gegen alle wissenschaftliche Theologie. Am klarsten formuliert er seine Gründe gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie in seinem „wissenschaftlichen Protest gegen alle Theologie"[1]). Er wendet sich vor

[1]) Dieser Ausdruck findet sich in der Einleitung zu „Grundideernes Logik" Bd. II pg. X. Auch die „drei Sophismen" sind dort zu finden pg. XII ff. Wir geben sie aber wieder nach der Stelle, wo sie zuerst auftreten, nämlich nach der „Philos. Propädeutik" pg. 78 ff, und berücksichtigen darum auch nicht das vierte Sophisma, das N. in der Logik hinzugefügt hat; denn wir würden dabei zu weit ins theologische Detail kommen.

allem gegen drei Sophismen[1]) der Gegner. Er polemisiert zunächst dagegen, daß eine systematische Darstellung die Realitäten des Glaubens sichern könne: **„1. Sophisma:** Soll der Glaube nicht auf subjektiven Einfällen beruhen und den Launen der Individuen preisgegeben werden, so muß ausdrücklich nachgewiesen werden können, was man glauben soll und an wen man glauben soll. Der Glaube muß seinen Gegenstand haben. Die Glaubensgegenstände gründlich untersuchen, heißt, sie wissenschaftlich untersuchen. Die Glaubenslehre ruht auf einer solchen Untersuchung; also ist die Glaubenslehre eine Wissenschaft." (Antwort N.s): „Dieses Sophisma gibt der Sache das Aussehen, daß die Glaubensgegenstände durch die Wissenschaft gesichert werden, weil sie in der Wissenschaft geprüft werden. Die Sache verhält sich umgekehrt. Die Glaubensgegenstände lösen sich in Dunst auf, wenn man erst der Wissenschaft erlaubt, ihre Kritik anzubringen. Es ist einer wissenschaftlichen Kritik ebenso unmöglich, das Evangelium vom Auferstandenen anzuerkennen, als es der Wissenschaft unmöglich ist, die Mythen von Herkules anzuerkennen. Ein Mirakel anerkennen kraft wissenschaftlicher Kritik ist ein Widerspruch in sich selbst: Wo das Wunder redet, muß der Verstand schweigen; wo das Mirakel beginnt, muß die Wissenschaft endigen."

Man wird nun vielleicht sagen, daß der Stoß N.s nicht recht trifft. Eine gründliche Untersuchung heißt noch nicht die Glaubensgegenstände sichern durch rationelle Gründe. Die Theologie ist eben eine Wissenschaft, wo die Wunder gelten, in den andern Wissenschaften macht man diese Voraussetzungen nicht. Doch auch hierauf geht N. ein im **„2. Sophisma:** Jede eigentümliche Wissenschaft muß notwendig ihre Voraussetzungen haben. Wie die Logik die Gültigkeit des Gedankens und die Aesthetik die Gültigkeit des Schönen voraussetzt und rechtfertigt, so muß die Glaubenslehre die Gültigkeit und den Inhalt des Glaubens voraussetzen und rechtfertigen. Derjenige, der beweist, daß die Glaubenslehre keine Wissenschaft ist, weil sie

[1]) Um die folgenden Ausführungen N.s richtig zu würdigen, muß man sich zunächst seinen hier geltenden Wissenschaftsbegriff vor Augen halten. N. kennt auch einen weiteren Begriff der Wissenschaft cf. Phil. Prop. pg. 78, unter den die Theologie mit einbegriffen werden kann. Ferner darf man nicht vergessen, daß N. sich hier vor allem gegen Martensen wendet, der alle Wissenschaft der Theologie unterordnen will. Immerhin trifft N.s Kritik nicht nur Martensen.

ihre eigenen Voraussetzungen hat, beweist damit zugleich, daß es gar keine Wissenschaft gibt; aber hier gilt der Satz: qui nimium probat, nihil probat. Also ist die Glaubenslehre eine Wissenschaft." (Antwort N.s): „Dieses Sophisma blendet durch die Zweideutigkeit, die in dem Mitbringen einer Voraussetzung liegt. Was die Glaubenslehre unwissenschaftlich macht, ist keineswegs der Umstand, daß sie Voraussetzungen mitbringt, sondern nur der Umstand, daß die Voraussetzungen die sie mitbringt, gegen die Wissenschaft streiten. Wer das Mirakel voraussetzt, der setzt die absolute Gültigkeit der Subjektivität und der subjektiven Vergewisserung voraus; mit diesen Voraussetzungen hat sie (die Theologie) sich sozusagen in die Wissenschaft hineingewälzt und den wissenschaftlichen Maßstab zerbrochen. Sollen die Konsequenzen wissenschaftlich sein, so müssen die Voraussetzungen es auch sein; auf unwissenschaftlichem Grunde kann kein wissenschaftliches Gebäude aufgeführt werden: Naturwissenschaft ist möglich, aber Mirakelwissenschaft ist unmöglich."

Man wird nun wieder N. entgegenhalten: Ist wegen der Ungleichartigkeit der Voraussetzungen die Theologie von den Wissenschaften verschieden, so besteht doch eine große Aehnlichkeit darin, daß man in der Theologie ebensowohl wie in der Wissenschaft streng nach den Gesetzen der Kausalität fortschreitet, nachdem einmal die Voraussetzungen gemacht sind. Darauf geht N. ein im **„3. Sophisma:** Die übernatürlichen Voraussetzungen der Glaubenslehre haben zwar jede für sich nur Gültigkeit für den Gläubigen; aber zwischen diesen Sätzen unter einander gibt es einen logischen und insofern objektiven Zusammenhang. Da der Zusammenhang objektiv ist und die Glaubensvoraussetzungen ihre wahre Ausdeutung und tiefere Begründung gerade in diesem Zusammenhang finden, ist die Begründung selbst objektiv und die Glaubenslehre also kraft dieser Begründung eine Wissenschaft." (Antwort N.s): „Das Blendende in diesem Sophisma beruht darauf, daß ein logischer Zusammenhang ohne weiteres zu einem objektiven Zusammenhang wird und dieser wieder zu einer objektiven Begründung. ‚Alle Menschen sind Dreiecke; Gajus ist ein Mensch, also ist Gajus ein Dreieck. In jedem Dreieck ist die Summe der Winkel gleich zwei Rechten. Gajus ist ein Dreieck, also ist die Summe der Winkel in Gajus gleich zwei Rechten.' Zwischen diesen Sätzen ist unleugbar ein logischer Zusammenhang; aber ist hier darum eine objektiv wissenschaftliche Begründung? Vom Standpunkt des Lebens aus kann ein Ewigkeits-

unterschied zwischen dem Heiligen und dem Profanen, dem Evangelischen und dem Mythologischen sein; aber wenn die Wissenschaft nun einmal dieses Heilige nicht beurteilen, dieses Evangelische nicht bewältigen kann, ist der Unterschied in den Augen der Wissenschaft, als wenn er gar nicht vorhanden wäre. — Da die Glaubenssätze jeder für sich unbedingt subjektiv sind, sind sie in der Wissenschaft ebenso willkürlich wie die abenteuerlichsten Phantasien. Gibt es also eine wissenschaftliche Begründung der Glaubenslehren, so gibt es auch eine wissenschaftliche Begründung der Mythenlehren, eine wissenschaftliche Begründung des Nonsens."

In anderem Zusammenhang endlich ein letzter Einwurf: Nun behandelt aber die Wissenschaft alle Dinge und Erscheinungen im Dasein. Der Arzt behandelt die Schwachsinnigen, der Historiker die Mythen. Also muß auch die Wissenschaft alles, was im Dasein ist, umfassen. Die Religion und Theologie gehört mit zu den Erscheinungen im Geistesleben und muß darum auch Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung, die Theologie selbst eine Wissenschaft sein.

Hierauf antwortet N. etwa folgendermaßen: In dem Einwurf liegt ein Wahrheitsmoment. Denn gewiß, die Wissenschaft hat auch die Religion und die religiösen Erscheinungen zu behandeln, ebenso wie die Mythen und Irrsinnigen Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung sind. — Aber die Wissenschaft zeigt da eben, daß diese Zustände anormal sind und daß die dort herrschende Logik auf die Wissenschaft nicht übertragen werden dürfe. So behandelt auch die Wissenschaft und zwar in der Religionsphilosophie die religiösen Phänomene. Sie kann aber nur zeigen, daß die Wissenschaft dort nichts zu suchen hat, daß dort andere Gesetze als im objektiven Denken gelten, daß also eine strenge Scheidung zwischen Glauben und Wissen gemacht werden müsse. Diese Gedanken N.s entfalten sich später in seiner Religionsphilosophie.

4. Das Verhältnis der Wissenschaften unter einander und die Stellung der Philosophie im Wissenschaftsverbande.

Nachdem so N.s Wissenschaftsbegriff dargelegt ist, zu dem er durch das Studium der Geschichte der Wissenschaften geführt wurde, und nachdem wir gesehen haben, daß N. die Theologie aus dem Wissenschaftsverbande herausweist, wohl aber von einer Religionsphilosophie wissen will, treten wir der Frage nach dem Verhältnis der Wissenschaften untereinander näher und untersuchen, welche Bedeutung und Aufgabe die Philosophie unter den Wissenschaften hat. Die Betrachtung der Fachwissenschaften ergibt nach N. folgendes Resultat: Es gibt keine Universal- oder Zentralwissenschaft; der Staat der Wissenschaften ist keine Monarchie, sondern eine Republik. Dennoch hat die Philosophie eine besondere Stellung, sie ist die Wissenschaft der Wissenschaften.

In der modernen Zeit tritt die Naturwissenschaft mit dem Anspruch auf, die einzig wahre Wissenschaft, die Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes zu sein. Sie findet vielfach mit diesem Anspruch Anerkennung; denn man wird geblendet durch ihre epochemachenden Resultate. Aber die Naturwissenschaft hat kein Recht auf eine Ausnahmestellung; arbeitet sie doch mit Begriffen wie Kraft und Stoff und mit den Kategorien Ursache und Wirkung, die sie nicht auf ihren Wert und Unwert untersuchen kann. Ihre Resultate behalten ferner immer etwas Mosaikartiges. Sie kann nur das Gegebene feststellen und nur die Tatsächlichkeit der Vorgänge, niemals ihren Grund angeben. Auch kann sie nicht die einzelne Tatsache aus der andern entwickeln. Sowohl ihre Voraussetzungen wie ihre Resultate bedürfen darum einer ergänzenden Bearbeitung; sie ist nicht die Wissenschaft, die auf sich selbst ruht, sondern bedarf der Ergänzung.

Hegel hatte ebenso wie die alten Griechen die Philosophie zur eigentlichen Wissenschaft erhoben. Er hatte durch reines Denken nach der spekulativen Methode die Welt objektiv entstehen lassen wollen. Alles, was seinen Spekulationen widersprach oder von ihr nicht erreicht werden konnte, galt als nebensächlich oder falsch. So war alle Wissenschaft von der Philosophie abhängig. N. sagt Philos. Prop. pg. 87.: „Die immanente Dialektik (Hegels) will die Selbstständigkeit der Einzelwissenschaften auflösen und sie zu Momenten im System der Philosophie verwandeln." Das Falsche der Hegelschen Auffassung tritt klar in der Naturphilosophie zu Tage. Man muß die mathematischen und astronomischen Objekte der Mathematik und Astronomie überlassen. Hegel täuscht sich selbst, wenn er meint, z. B. die Keplerschen Gesetze (in seiner „Naturphilosophie" pg. 104) auf spekulativem Wege finden zu können. — Aber seine Philosophie hatte nicht umsonst so viele Gelehrte, selbst Naturwissenschaftler, begeistert. Versprach sie doch eine einheitliche Auffassung der Welt.

Endlich waren Martensen wie auch die mittelalterlichen Theologen mit der Behauptung aufgetreten, die Theologie sei Königin unter den Wissenschaften. Und ihr muß man am ehesten eine Ausnahmestellung zugestehen, denn sie beschäftigt sich mit dem Höchsten, was der Mensch kennt. Sie kann absolut richtige Aussagen über Gott und die transzendenten Dinge machen, weil sie ihr durch die Offenbarung gegeben sind. Von vorne herein hat sie das in vollem Besitz, wonach die andern Wissenschaften streben und sich sehnen, ohne es jemals voll zu erreichen: nämlich die einheitliche Auffassung der Welt aus einem Prinzip. Wäre die Theologie eine Wissenschaft, so wäre sie die Zentralwissenschaft. Wir haben aber soeben gesehen, daß sie überhaupt keine Wissenschaft ist.

Also hat keine Wissenschaft einen Vorrang vor einer andern, und dennoch nimmt die Philosophie eine besondere Stellung ein. Das hat der Kantianismus übersehen. N. läßt in der Philos. Prop. pg. 85 f einen Kantianer Apelt, nach seinem Buch „Die Theorie der Induktion" zu Worte kommen. Hier wird jeder Wissenschaft schematisch ihr Gebiet abgesteckt. Es gibt empirische, mathematische und philosophische Wissenschaften, streng von einander geschieden. Die Erkenntnis in den empirischen Wissenschaften ist zufällig und anschaulich, in den mathematischen anschaulich und notwendig, in den philosophischen notwendig aber nicht anschaulich. „Die abgrenzende Kritik will die Philosophie auf eine eigene Rubrik einschränken und meint im ganzen durch Schemata und Rubriken zu helfen." Kant hat Hegel gegenüber darin Recht, daß er die Selbständigkeit der Einzelwissenschaften betont. Aber er kommt nicht zu einer Gesamtauffassung wie Hegel und Martensen.

Diese Gesamtauffassung zu geben, ist die Aufgabe der Philosophie. Doch kann sie nicht die Objekte hervorbringen, wie Hegel meint, sondern sie sind ihr gegeben durch die Erfahrung und zwar in den Fachwissenschaften. Die Philosophie greift die Resultate der Fachwissenschaften auf und sucht sie in dialektische Strömung zu bringen und so die Einheit der Fachwissenschaften darzustellen. Sie ist darum die „Wissenschaft der Wissenschaften". Aber man wird einwenden: Hat die Philosophie nicht dennoch einen Vorrang? Ist nicht doch Gefahr vorhanden, daß sie, um eine Einheit zu finden, die Tatsachen, mit denen sie nicht fertig werden kann, als nebensächlich beiseite schiebt? N. antwortet darauf, daß die Philosophie freilich den ihr von den Wissenschaften gegebenen Stoff „kritisch" aufnehmen

d. h. untersuchen muß, ob die Resultate wissenschaftlich gefunden sind. Sie hat den Baugrund und die Baumethode jeder einzelnen Wissenschaft zu prüfen und zu sehen, ob sie etwa mehr „ästhetischen Luftschlössern als wissenschaftlichen Lehrgebäuden" (Philos. Prop. pg. 72) gleichen. Alles, was sich als Wissenschaft ausgibt, aber kein wissenschaftliches Prinzip hat, d. h. nicht auf objektiv rationeller Grundlage erbaut ist, bekommt einen „Platz außerhalb der Wissenschaft." Aber an dem, was wissenschaftlich feststeht, darf die Philosophie nicht rütteln. Darum hat sie trotz dieser Kritik keinen Vorrang; sie ist nicht reicher als die andern Wissenschaften, sondern vielmehr die ärmste. Denn sie hat nicht ein Gebiet für sich selbst wie jene.

„Obgleich solche ideellen Gegenstände wie das Denken, die Wahrheit, das Leben, das Gute als philosophische bezeichnet werden müssen, ist das Denken doch nicht in demselben Sinne ein Gegenstand für die Philosophie, wie der Sternenhimmel Gegenstand ist für die Astronomie, die Pflanzen für die Botanik, die Tiere für die Zoologie." Philos. Prop. pg. 102. Darum ist die Philosophie keine Fachwissenschaft, wohl aber eine Einzelwissenschaft. — „Die Fachwissenschaften sind solide, haben immer feste Arbeit, reichliches Auskommen und sichere Anerkennung in der gelehrten Republik; die Philosophie ist im Vergleich hiermit wie ein Umherreisender ohne endliche Versorgung, eine schwebende Gestalt, die sinkt und steigt, hinstirbt und wieder auflebt, je nachdem der Geist es will. Die Fachwissenschaften sind die reichen Gutsbesitzer, welche die Gegenstände haben und in der Mannigfaltigkeit der Kenntnisse leben; die Philosophie ist wie jener Eros, gezeugt von Poros und Penia (Symposion Platos), immer in Armut, besitzt nichts, bringt nichts außer der Gabe, überall hindurch zu dringen, und läßt sich mit einem Blick auf den Ueberfluß der Reichen genügen." Philos. Prop. pg. 102 f.

Die Philosophie erwirbt also keine neuen Kenntnisse; aber indem sie durch alles hindurchdringt, bringt sie uns zum Bewußtsein, was die Menschen an wirklichem Wissen besitzen. So sucht die Philosophie die Einheit in den Erkenntnissen, die im menschlichen Bewußtsein sind, herzustellen. Sie ist eine „wissenschaftliche Bewußtseinslehre".

5. Das Thema von Nielsens Hauptwerk „Logik der Grundideen".

Die bisher ausgeführten Gedanken N.s aus der Zeit, wo er als selbständiger Philosoph dasteht, bilden die Vorbereitung für seine Haupt-

schriften. Die wichtigste und zugleich umfangreichste unter ihnen ist „Die Logik der Grundideen". 1864 erschien der erste, 1866 der zweite Teil. N. macht dort den Versuch, das, was ihm als Aufgabe der Philosophie vorschwebt, zu leisten, nämlich jene Einheit in der menschlichen Erkenntnis herzustellen. *Damit sind wir auf der Höhe der Entwicklung seiner Philosophie angekommen.*

Die Vorlesungen über Propädeutik aus den Jahren 1861 und 1862 waren das letzte Werk der vorbereitenden Periode. Dann folgte eine Pause von 1862 bis 1864, und gerade aus diesen Jahren sind wir am genauesten über N.s Privatleben und seine Arbeitsmethode unterrichtet. Er verkehrte in jener Zeit täglich mit seinem ältesten, noch jetzt lebenden Schüler Prof. V. *Klein*, der die Zeit in einer interessanten, mit viel Geschick und großer Liebe abgefaßten Gedächtnisschrift zu N.s hundertjährigem Geburtstag schildert[1]). Prof. V. Klein, der damals gerade seine akademischen Studien mit einer größeren Auslandsreise abgeschlossen hatte, war in den Jahren täglich N.s Gast von Morgen bis Abend (Gedächtnisschrift pg. 11). N. arbeitete an seiner groß angelegten Logik; er machte sich nur wenig Notizen. Prof. Klein schreibt a. a. O. pg. 32 f.: „Ich sah nur, daß stets auf seinem Tische ein Foliobogen lag, auf dem er in hegelscher Ordnung ein Register von 81 Kategorien geschrieben hatte, von denen einige wieder drei oder neun Unterabteilungen hatten. Das Uebrige hatte er im Kopf, und er begann erst im Frühjahr 1864 mit der Niederschrift, während ich im Kriege war. Nach meiner Rückkehr besuchte ich ihn am 18. August, und während ich da war, kam der Buchdruckerjunge mit dem letzten Bogen, Titel, Vorwort und Einleitung enthaltend." —

Daß N. die gesicherten Resultate der Wissenschaften aufnehmen will, ohne daran zu rütteln, wird möglicherweise einem Kritiker als Dogmatismus erscheinen. Aber man wird N. freisprechen, wenn man sieht, wie er die Voraussetzungen für alles Wissen prüft. — Der Philosoph muß nach ihm beginnen mit dem absoluten Zweifel. Auch Descartes hatte gesagt: de omnibus est dubitandum. Nur eins stand ihm fest, nämlich die Tatsache, daß man zweifelt. Darum: cogito, ergo sum. Descartes hat jedoch eine Voraussetzung nicht untersucht. Woher weiß er, daß das Ich immer dasselbe bleibt?

[1]) Man vergleiche besonders den ersten Teil der Schrift: N. als Privatmann.

Nur wer erkannt hat, daß das niemals bewiesen werden kann, versteht, was es heißt, mit der absoluten Skepsis anfangen.

Aber will jemand mit dieser „bodenlosen Skepsis" Ernst machen und nur das annehmen, was man ihm exakt beweisen kann, so muß er in Verzweiflung geraten. Darum gilt es im Zweifel Halt zu machen. Wir sind gezwungen, an einer letzten Voraussetzung festzuhalten, nämlich daran, daß es ein Erkennen gibt. Wir sind aber noch nicht weiter gekommen, wenn wir nicht annehmen, daß auch *das menschliche Selbst* die Fähigkeit hat, etwas zu erkennen und zu wissen; wir müssen also zugleich die Voraussetzung machen, daß es ein wissendes Selbst gibt. Ein Wissen ohne einen Gegenstand ist aber kein Wissen. Darum wird endlich ein Gegenstand des Wissens vorausgesetzt. Die Voraussetzung für alle Philosophie ist: „*ein wissendes Selbst, ein Gegenstand des Wissens und die Einheit beider im Bewußtsein*". Logik der Grundideen in kurzer Zusammenfassung pg. 1.

Wie weit reicht aber das Wissen? Können wir die Dinge denkend durchdringen? Wie verhält sich *Denken und Sein* zu einander? Eine Antwort hierauf gibt die Logik. Bisher hat man zwischen zwei Arten von Logik zu unterscheiden gebabt, zwischen der formalen Logik des Aristoteles und der spekulativen Hegels. Sie haben beide eine Antwort auf die Fragen gegeben, aber die Antworten besonders auf die letzte Frage nach dem Verhältnis von Denken uud Sein sind diametral entgegengesetzt.

Die formale oder subjektive Logik richtet eine strenge Scheidewand zwischen Denken und Sein auf. Das Denken hat nichts mit dem Sein zu tun, und wer die Denkgesetze finden will, muß sie von unsern menschlichen Gedankenhandlungen abstrahieren. Kant behauptet sogar, daß erst durch unser Denken Ordnung in die Dinge gebracht werde. — Ein Bild möge das Gesagte erläutern. Betrachtet vom Standpunkt der subjektiven Logik, ist das Dasein ein Buch mit vielen schwarzen Strichen und Punkten, die wir Buchstaben *nennen*. Erst durch unser Lesen kommt Zusammenhang in das Ganze. Der Mensch legt gewissermaßen beim Lesen seinen eigenen Gedankeninhalt in das Buch.

Ganz entgegengesetzt ist die Antwort der immanenten, objektiven Logik Hegels: Dort heißt es, Denken und Sein sind identisch. Denn es ist Vernunft im Dasein ganz unabhängig von unserer menschlichen Subjektivität. Die Vernunft ist, wie Hegel sagt, dem Dasein immanent, ihm innewohnend; sie ist identisch mit der unsrigen, und die

Gesetze für unsere Vernunft sind zugleich Weltgesetze. Das Hauptgesetz ist aber das Gesetz der Dialektik: Der Gedanke bewegt sich immer durch Gegensätze. Die subjektive Logik irrt, wenn sie meint, daß der Widerspruch die Gedankenbewegung hindere; sie übersieht, daß er gerade die Voraussetzung für jeden Gedankenfortschritt bildet. — Ein Bild möge wieder das Dargelegte erläutern: Das Dasein ist ein Buch, in dem Gedanken sind, ganz unabhängig davon, ob wir sie lesen oder nicht. Sie sind darin ohne Zutun einer Subjektivität, sie sind eben objektiv.

N. erklärt beide Arten von Logik für einseitig. Es ist sowohl undialektisch, Denken und Sein absolut zu trennen, als auch, sie zu identifizieren. Denken und Sein sind Gegensatzeinheiten; sie sind sowohl dasselbe als auch nicht dasselbe. Die subjektive wie die objektive Logik vertreten jedoch Wahrheitsmomente: Mit der subjektiven Logik stimmt N. darin überein, daß es immer Sache der Subjektivität ist, Ordnung und Zusammenhang in die Dinge zu bringen. Die objektive Logik hat darin Recht, daß Vernunft im Dasein unabhängig von unserer *menschlichen* Subjektivität ist. Es ist eben Vernunft im Dasein, weil das Dasein ursprünglich von einer unendlichen Subjektivität gesetzt ist, die ihre Gedanken in ihm verwirklicht hat. Ohne diese Annahme kann man nicht an der Möglichkeit der Erkenntnis festhalten. — N.s Meinung wird geklärt durch ein Bild, das den beiden eben erwähnten entspricht[1]): Wir lesen Gedanken aus dem Buch des Daseins, weil Gedanken im Buche sind. Sie sind nämlich vom Verfasser in das Buch hineingelegt worden. Wir aber verstehen die Gedanken nur so weit, als wir sie selbst wieder hervorbringen können. — So ist unser menschliches Begreifen ein schattenhafter Reflex des Begreifens der unendlichen Subjektivität, die ihren Gedanken Wirklichkeit zu geben vermag. Während das Wissen der unendlichen Subjektivität ein Wissen in Macht ist, ist unser Wissen nur so weit vollkommen, als wir den Inhalt des Wissens hervorbringen können.

Damit stellt sich N. auf den Standpunkt des Theismus; denn die unendliche Subjektivität, die ein Wissen in Macht besitzt, ist Gott, und N. sagt selbst, daß seine Logik einen „ausgeprägten, unzweideutigen Theismus" („Logik der Gr." II pg. VIIIf.) vertrete. Man könnte

[1]) Die drei Bilder sind genommen aus P. A. Rosenberg, R. N. pg. 17 und 84 ff. Man vergleiche auch zum folgenden den Abschnitt aus Rosenbergs Buch über die „Logik der Grundideen". pg. 82 ff.

vielleicht darüber erstaunt sein, weil gerade N. so sehr die Scheidung der Gebiete des Glaubens und des Wissens hervorhebt und immer wieder betont, daß das, was in dem einen Gebiet entschieden werde, nicht ins andere Gebiet gehöre; und man könnte fragen: Hat N. nicht selbst seine Philosophie durch seinen Glauben beeinflussen lassen? — Diese Beeinflussung läßt sich nicht ohne weiteres behaupten. Denn N. betrachtet zunächst das *menschliche* Erkenntnisvermögen und sieht, daß es unvollkommen ist. Denn der Mensch kann die Dinge nicht voll verstehen, weil er sie nicht hervorbringen kann. Wäre dies das letzte Wort über den menschlichen Verstand und könnten wir durchaus nichts hervorbringen und wirklich vollkommen begreifen, so wäre kein Analogieschluß auf eine unendliche Subjektivität möglich. Dann wäre uns aber auch eine einheitliche Erkenntnis der Welt abgeschnitten, wozu doch in jedem Menschen ein unausrottbarer Drang vorhanden ist. „Aber wir *können etwas* hervorbringen, nämlich einige von unsern Vorstellungen. Die Phantasie, das Anschauungsvermögen ist eine der notwendigen Voraussetzungen für alles menschliche Wissen. Wir verstehen nur unsere eigenen Vorstellungen vollständig, insofern wir sie hervorbringen, d. h. sie in unserer Macht haben. Darum sind Logik und Mathematik vollkommen ‚exakte' Wissenschaften. Das Dreieck und der Kreis lassen sich konstruieren, also lassen sie sich auch durchschauen und verstehen. Auf diesem Gebiet können wir ein vollkommenes Wissen erreichen. Keine göttliche Vernunft kann als Summe der Winkel im Dreieck mehr oder weniger als 180° erhalten." P. A. Rosenberg, R. N. pg. 83. Und von unserm Denken, das nur in Bezug auf die logischen und mathematischen Objekte vollkommen ist, machen wir den *Analogieschluß* auf das unendliche Begreifen einer überschwebenden unendlichen Subjektivität, die alle Dinge vollkommen versteht, weil sie sie hervorgebracht hat, und die *allen* Objekten dadurch Existenz geben kann, daß sie sie denkt.

N. ist sich nun dessen wohl bewußt, daß diese Annahme einer unendlichen Subjektivität eine Hypothese ist. Denn er wird nicht müde zu betonen, daß es mit der Philosophie des Absoluten nun ein Ende habe. — Seine Logik stellt sich die Aufgabe, diese Hypothese allseitig zu untersuchen. Sie muß so voraussetzungslos wie möglich *beginnen*, und doch muß der erste Begriff schon alles enthalten. Hegel begann darum mit dem *reinen Sein*. Aber das ist noch nicht das Ursprünglichste. Denn es setzt voraus, daß man es von dem

konkreten Sein abstrahiert, und Voraussetzung für eine Abstraktion ist das Wissen. Da das Wissen die erste Voraussetzung für alle Philosophie ist, so hat auch die Logik mit der Idee des Wissens zu beginnen. -- Wir müssen nun unterscheiden zwischen unserm Wissen und dem Wissen der unendlichen Subjektivität. Das eine ist ein Wissen in Ohnmacht, das andere ein Wissen in Macht. Und so ist die zweite Grundidee der Logik die Idee der Macht. Die Vereinigung der beiden Ideen Wissen und Macht geschieht in der Idee der Wahrheit. Nach den drei Grundideen, Wissen, Macht und Wahrheit ist die Logik geteilt.

N.s Hauptwerk ist immer ein Torso geblieben. Die beiden Bände, die erschienen sind, enthalten nur „$^2/_3$ des ersten Neuntels“ [1]) des groß angelegten Werkes. Aber schon aus diesem Anfang ist die Anlage des Ganzen zu erkennen. 1870 hat N. dann in einer kleinen Schrift den Plan des ganzen Werkes kurz dargestellt. Sie führt den Titel „Logik der Grundideen in kurzer Zusammenfassung“. Anstatt die Logik zu vollenden, gab N. 1869 die Religionsphilosophie heraus, und 1873 erschien seine Naturphilosophie unter dem Titel „Natur und Geist, Beitrag zu einer mit der Physik stimmenden Naturphilosophie“. Sie sind, wie Klein sagt (Gedächtnisschrift pg. 33), nur Ausarbeitungen von dem, was N. in seiner Logik hatte bringen wollen.

Es könnte nun sehr nahe liegen, eine Inhaltsangabe jener drei Hauptschriften zu geben. Um aber dem zweiten Hauptteil der vorliegenden Arbeit nicht vorzugreifen, verzichten wir darauf und können es um so eher tun, als diese Aufgabe schon in vorzüglicher Weise gelöst ist in P. A. Rosenbergs Buch, Rasmus Nielsen, Nordens Filosof, das voraussichtlich in nächster Zeit auch in deutscher Sprache erscheinen wird. Man hat P. A. Rosenberg, N.s Schüler, den Vorwurf gemacht, daß die Begeisterung für seinen Lehrer ihn an objektiver Kritik zu sehr gehindert habe (cf. H. Höffding, Danske Filosofer pg. 184 Anm.). Aber das wird jeder zugeben müssen, daß das Buch mit musterhafter Klarheit und größter Sachkenntnis geschrieben ist, so daß in Zukunft keiner an diesem Werke vorübergehen darf, der N. gründlich kennen lernen will. [2])

[1]) cf. Vorwort zur „Logik der Grundideen“ Bd. I. Man vergleiche auch hierüber V. Klein, Gedächtnisschrift pg. 33.

[2]) P. A. Rosenberg hat auch in V. Kleins „Gedächtnisschrift“ pg. 35—57 eine hübsche, aber mehr populäre Zusammenfassung von N.s Gedanken gegeben.

Dennoch würde unserer Arbeit ein wesentliches Stück fehlen, wenn wir nicht näher auf die Gedanken jener Hauptwerke eingingen. N. N. hat nun selbst am Ende seines Lebens eine kurze und klare Zusammenfassung seiner philosophischen Gedanken gegeben, die von allen Kennern des Philosophen, und besonders auch von Prof. H. Höffding, mit Recht gelobt wird. Es sind die „Philosophischen Grundprobleme“, die als Programm zur 400-Jahrsfeier der Universität Kopenhagen 1879 erschienen. Im zweiten Teil unserer Arbeit soll ein genaues Referat der „Grundprobleme“ gegeben werden. Doch müssen wir zunächst der Vollständigkeit halber auf den zweiten Kampf um Glauben und Wissen und auf die letzten Jahre von N.s Wirksamkeit eingehen.

6. Der zweite Kampf um Glauben und Wissen. Nielsen auf der Höhe seines Schaffens.

Wir haben nun darzustellen, wie N.s Hauptwerk in Kopenhagen aufgenommen wurde und wie man sich überhaupt zu seiner Philosophie stellte. Die Logik wurde kurz nach ihrem Erscheinen in einer Kopenhagener Zeitung in lobender Weise angezeigt. Aber es gab in dem kleinen Dänemark nur sehr wenige, die den philosophischen Ausführungen N.s folgen konnten, und noch weniger, die gerade Lust dazu hatten, die erkenntnistheoretischen, rein philosophischen Gedanken N.s zu prüfen. Ja, wenn N. für Uebersetzung seines Werkes gesorgt und im Ausland, besonders in Deutschland, Anerkennung gefunden hätte, würde man auch vielleich in Dänemark seine Philosophie mehr beachtet haben; so aber sammelte sich alles Interesse der Kopenhagener auf das Problem von Glauben und Wissen. Das einzige, was man allgemein verstand, war die Tatsache, daß N. einen wissenschaftlichen Protest gegen alle Theologie erhoben hatte und Glauben und Wissen streng voneinander scheiden wollte. Hatte er darin Recht oder nicht? Das war die Frage, welche die Gemüter bewegte.

Junge Studenten, die N. selbst gehört hatten und von ihm unterrichtet worden waren, eröffneten die Fehde. Hatte doch N. auf die Jugend den größten Einfluß. Zu seinen Vorlesungen drängten sich die Hörer. Viele begeisterte er für seine Ideen, und die, welche sich von ihm abwendeten, zwang er, sich mit ihm auseinanderzusetzen [1]).

[1]) cf. H. Höffding, Danske Filosofer pg. 188. „Er war ein lebhafter und aufweckender Redner, der es verstand, die Gegensätze des Gedankens und des Lebens in großen Bildern und starken Zügen darzustellen.“

Zwei dänische Schriftsteller, die sich später einen Namen in der Literatur erworben haben, schrieben in diesem Streit ihr Erstlingswerk. Es war Georg Brandes, der durch einen Artikel vom 13. Januar 1865 in der Kopenhagener Zeitung Fædrelandet (Das Vaterland) den Streit eröffnete. Seine Gedanken führte er weiter aus in einer kleinen Schrift: „Der Dualismus in unserer neuesten Philosophie" Kbh. 1866[1]). Er ist als Freidenker N.s Gegner. — Als Freund N.s trat der allgemein bekannte Prof. Harald Höffding auf den Plan, damals Kandidat der Theologie. Er veröffentlichte eine kleine Broschüre „Philosophie und Theologie" Kbh. 1866. Prof. Höffding hat sich später mehr dem Empirismus zugewendet. Er bezeichnet sein Erstlingswerk als „höchst unreif", cf. „Danske Filosofer" pg. 191. Es enthält eine einfach und klar geschriebene kurze Geschichte des Streites um Glauben und Wissen im Sinne N.s. — Endlich ist als Freund N.s Rudolf Schmidt zu erwähnen, der immer Schüler N.s geblieben ist und als sein erster namhafter Anhänger bezeichnet werden kann.

Nach diesem Vorpostengefecht, an dem sich außer den Genannten noch viele andere beteiligten, kam der Hauptkampf. Der uns bereits bekannte H. L. Martensen, damals Bischof von Seeland, und N.s Kollege H. Bröchner, Professor der Philosophie an der Universität Kopenhagen, der eine ein Rechtshegelianer, der andere ein Linkshegelianer, traten beide gegen N. auf. Es ist zunächst beachtenswert, daß der Kampf um Glauben und Wissen neu aufflackert. Im Jahre 1849 griff Nielsen Martensen an im Interesse des Glaubens. Er behauptete, daß Martensen dem Christentum schade, wenn er die Spekulation in die Dogmatik einführen und die Dogmatik wissenschaftlich behandeln wolle. 15 Jahre sind vergangen, N. hat weiter gearbeitet, und wir haben gesehen, wie er nun der Theologie von neuem die Wissenschaftlichkeit abspricht, weil sonst das Ansehen aller Wissenschaft auf dem Spiele stehe. Im ersten Kampf hatte sich N. nur gegen Theologen zu wenden. Jetzt war die Frage weiter gestellt. Was rechte Wissenschaft sei und ob vom Standpunkt der Wissenschaft die Trennung von Glauben und Wissen Berechtigung habe, ging nicht nur die Theologen, sondern auch

[1]) Prof. V. Klein erzählt in seinem Buch Den sunde Fornuft pg. 72, daß Brandes selbst 25 Jahre später öffentlich zugestanden hat, daß es nicht sein, sondern Gabriel Sibberns Werk war. Gabriel Sibbern ist der Sohn jenes bekannten Professors Sibbern in Kopenhagen (vergl. S. 12 unserer hier vorliegenden Schrift).

die Philosophen an. Darum hatte N. sich nun nach zwei Seiten hin zu verteidigen.

Doch wie kommt es, daß so verschieden gerichtete Geister wie die Rechts- und die Linkshegelianer sich gegen N. verbinden konnten, während sie in Deutschland erbitterte Feinde waren? Bei uns in Deutschland hatte Dav. Fr. Strauß in seinem „Leben Jesu" und in seiner „Glaubenslehre" zu beweisen gesucht, daß die biblischen Berichte und christlichen Dogmen vor dem Richterstuhl der Wissenschaft nicht bestehen könnten und darum zu verwerfen seien. Wie man ihn zu bekämpfen suchte, zeigt folgende Episode, die H. Höffding in seiner eben erwähnten Schrift Philosophie und Theologie pg. 17 mitteilt: Strauß' Leben Jesu war herausgekommen, und das preußische Unterrichtsministerium verlangte von Neander eine Erklärung, ob es angebracht sei, gegen jenes aufsehenerregende Buch ein Verbot ausgehen zu lassen. In Neanders Erklärung heißt es: „Der Beruf der theologischen Lehrer ist es, dahin zu wirken, daß das Buch, das von einer dem Geist der christlichen Kirche widerstrebenden Richtung ausgegangen ist, dazu beitrage, die Wissenschaft zu fördern und dadurch auch dem eigenen Interesse der Kirche zu dienen. Aber dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn dieser Kampf allein mit den Waffen der Wissenschaft ausgefochten wird." Luther schrieb dagegen, wie Höffding in einer Anmerkung hinzufügt, bei einer ähnlichen Gelegenheit den sächsischen Fürsten, „daß allein mit dem Worte Gottes in diesen Sachen gehandelt werde, wie den Christen gebühret".

Bröchner war Gesinnungsgenosse von D. Fr. Strauß. Er hatte dessen Glaubenslehre ins Dänische übersetzt; er verwarf alle positiven Religionen als minderwertig, weil sie egoistisch seien; und was Egoismus sei, hatte Bröchner vorher wissenschaftlich spekulativ festgestellt. Er behauptete darum, daß der christliche Glaube und alle Dogmen, weil wissenschaftlich unhaltbar, zu verwerfen seien. — Martensen dagegen hoffte, daß eine wissenschaftlich spekulative Behandlung der Theologie in majorem Dei gloriam dienen werde. Daß der Kampf um die Wahrheit der Religion mit den Waffen der Wissenschaft geführt werden müsse, darin sind beide Gegner N.s einig, ohne es vorher gründlich untersucht zu haben. Sie sind also, philosophisch angesehen, Dogmatiker, während N. kritisch vorgeht.

Es würde zu weit führen und dem Inhalt unseres zweiten Teils vorgreifen, wenn wir auf die Einzelheiten des Streites eingingen.

Wir werden auf die Haupteinwände der Gegner kurz in den kritischen Schlußbemerkungen zurückkommen und wollen an dieser Stelle nur erwähnen, daß die Jahre, in denen die Logik der Grundideen erschien und in denen N. den zweiten Kampf um Glauben und Wissen auszufechten hatte, den Höhepunkt seines Schaffens bildeten. Das wurde schon dadurch angedeutet, daß er 1867 von den Professoren und Studenten der Universität Christiania den ehrenvollen Auftrag erhielt, dort eine Reihe Vorträge über ein von ihm selbst gewähltes Thema zu halten. In dem Einladungsschreiben, das sich in N.s ungedrucktem Nachlaß befindet, heißt es: Die literarische und soziale Verbindung unter den skandinavischen Brudervölkern zu fördern, sei ein kleiner Fonds gesammelt, um einen dänischen und einen schwedischen Gelehrten zu gewinnen, dort eine Reihe Vorträge zu halten. N. wird nun als erster aufgefordert, und man hoffte, „daß das Unternehmen von einem Manne eingeleitet werden könne, dessen Name dafür Bürge sei, daß es reiche Frucht bringen werde". (Aus dem Einladungsschreiben.) Man bot ihm 500 danske Rigsdaler = 1250 M.

N. nahm den Auftrag mit Freuden an und hielt, wie wir heute sagen würden, als Austausch-Professor, im September und Oktober 1867 16 Vorträge in Christiania. Das Thema war das Verhältnis von Glauben und Wissen. Sie erschienen 1868 unter dem Titel „Hinderungen und Bedingungen für das geistige Leben unserer Zeit". Das geistige Leben hat zu allen Zeiten Hinderungen, die ihm entgegenstehen, und Bedingungen, die es fördern. Es kommt darauf an, die Hinderungen zu Bedingungen zu machen. Die Haupthinderung unseres geistigen Lebens ist nun nach N. die Vermischung von Glauben und Wissen. Wir können sie nur so zur Bedingung machen, daß wir zwischen Glauben und Wissen scheiden und jedem das Seine geben. Dieses Werk ist neben den genannten Hauptschriften von allergrößter Bedeutung.

In diesen Jahren wurde N. auch im Auslande, d. h. vor allem in Deutschland bekannt. Ein Gymnasialdirektor a. D., Musäus aus Weimar, übersetzte den ersten Teil der Logik der Grundideen. Er ging nach Jena zu den Professoren Fortlage und Kuno Fischer und zeigte ihnen das Manuskript. „Beide erklärten es mit Wärme für wünschenswert, daß eine deutsche Uebersetzung herauskäme, und der Letztgenannte (nämlich Fortlage) hat noch die Güte gehabt, eine empfehlende Vorrede zur deutschen Uebersetzung zu schreiben." (Aus dem Brief des

Musäus an N. im ungedruckten Nachlaß.) — Aber Musäus hatte keinen Verleger in Deutschland gefunden und bat N., die Sache mit seiner Verlagsbuchhandlung in Kopenhagen ins Werk zu setzen und selbst einen Teil der Druckkosten zu tragen. Musäus fordert N. ferner auf, Fischer und Fortlage, die ja wohl, wie er meint, mit ihm im gleichen Alter seien, in Jena zu besuchen. N. erhielt den Brief Juni 1868. Doch die Sache zerschlug sich, nicht ohne N.s eigene Schuld.

7. Die letzten Jahre von N.s Wirksamkeit.

In den letzten Jahren seines Lebens ist bei N. mehr und mehr ein Hinneigen zu Kierkegaards großem Antipoden N. F. S. Grundtvig zu verspüren. N. hat damit nicht etwa eine neue große Schwenkung gemacht, wie wohl behauptet worden ist. Denn schon in der ersten Schrift aus N.s Kierkegaardscher Periode lassen sich, wie P. A. Rosenberg gezeigt hat, Stellen dafür anführen, daß N. in wichtigen Punkten von seinem Meister abwich, um Grundtvig zu folgen. Der Einfluß Grundtvigs hat sich nun mehr und mehr ausgewirkt. Er tritt besonders in der Religionsphilosophie hervor, und während N. sich früher immer für Kierkegaard erklärte, spricht er es 1877 in einer Vortragsreihe „Ueber Geistesbildung" pg. 71 ff. offen aus, daß Kierkegaard mit seiner Lehre vom Paradox sich in einen Widerspruch verwickelt habe. Es sind vor allem zwei Gedanken, in denen sich N. mit Grundtvig berührt.

Daß Gott als Mensch geboren ward und starb, ist, wie wir pg. 17 dieser Arbeit gezeigt haben, die objektive Tatsache, die der Mensch mit innerer Leidenschaft erfassen muß. Grundtvig dagegen behauptete, daß der wesentliche Inhalt des Christentums die drei Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses seien, das, wie er meint, von Christus selbst in den 40 Tagen nach seiner Auferstehung den Jüngern gegeben ist. Dem schließt sich N. an und teilt nach den drei Glaubensartikeln seine Religionsphilosophie ein. — Wir haben ferner gehört pg. 24 unserer Arbeit, daß Kierkegaard N. vorwarf, er verstehe nicht, daß Christ sein leiden heiße. Nach Kierkegaard ist die Theologie keine Wissenschaft, sondern eine Leidenschaft, „ikke en Videnskab, men en Lidenskab". Weil die Christen unserer Zeit nicht leiden wollen, ist das Christentum des neuen Testaments nicht mehr vorhanden. Nielsen dagegen betont mit Grundtvig, daß das Christentum zu allen Zeiten dagewesen ist, daß nur die Formen, in denen es in die Erscheinung trat, mit den verschiedenen Kulturstufen gewechselt haben. Die „Existenz" des Christen, d. h. das Verhältnis des Menschen

zu Gott, bleibt durch die Jahrhunderte sich stets gleich, das Leben jedoch oder die Lebensweise ändert sich. — Wie man nicht mit Kierkegaard das Kulturleben mit dem Leben der Christen in Widerspruch bringen darf, so darf man auch Vernunft und Glauben nicht als unversöhnliche Gegensätze hinstellen. Darum ist das Kierkegaardsche Paradox zu verwerfen, weil es verlangt, daß man das Unmögliche glauben solle. N. mildert nun die Lehre vom Paradox dahin, daß wir Menschen nicht das Unmögliche, wohl aber das Unwahrscheinliche glauben. Die Glaubensgegenstände sind nicht paradox, sondern mirakulös. An die Stelle des Paradox tritt für ihn das Mirakel. Wir kommen in den Schlußbemerkungen auf diese Abschwächung zurück.

Endlich noch einige Worte über die Schriften, die N. in den letzten Jahren herausgegeben hat. 1873 erschien sein letztes größeres Werk, die Naturphilosophie. N. machte sich nun an die Ausarbeitung der Psychologie, die er in drei Teile teilen wollte, in die physiologische, rationelle und religiöse Psychologie. Den ersten Teil und die erste Hälfte des zweiten Teils stellte er fertig und schickte sie an seinen Verleger. Dieser antwortete aber: Es sei nun einmal Tatsache, daß solche großen wissenschaftlichen Werke in Dänemark nicht gekauft würden. Er wolle darum das Buch nicht in Verlag nehmen, wohl aber seine populären Vorträge gut honorieren. Die Psychologie wurde auch nicht gedruckt und blieb unvollendet. Der Anfang des Manuskripts liegt bei N.s ungedruckten Papieren in der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen. Ebenso unterblieb die Ausarbeitung der Ethik, Aesthetik und Geschichtsphilosophie. Er hielt aber jedes Jahr gut besuchte und gut bezahlte populäre Vorträge, die auch im Druck erschienen. Sie bringen im ganzen nicht viel neue Gedanken, sind jedoch in ihrer Art sehr interessant.

N.s Schüler haben es lebhaft bedauert, daß ihr Lehrer aufhörte, sein Gedankengebäude weiter auszubauen, und dafür seine Hauptkraft auf die populären Vorträge verwendete. Doch haben jene Vorträge den Vorteil gebracht, daß N. sich gewöhnte, einfacher zu schreiben. Die letzten Schriften sind viel leichter verständlich als die Bücher der früheren Zeit, besonders als die schwer geschriebene Logik der Grundideen. N. arbeitete seine Gedanken in den letzten Jahren immer schärfer heraus. Am klarsten treten sie in der „Wissenschaftslehre“ 1880 hervor und vor allem in den schon erwähnten „Philosophischen Grundproblemen“ 1879, zu denen wir jetzt im zweiten Teil unserer Arbeit übergehen.

II. Zusammenfassende Darstellung der Philosophie Rasmus Nielsens nach den „Philosophischen Grundproblemen“.

N. teilt seine „Philosophischen Grundprobleme“ in drei Teile; der erste Teil behandelt das Erkenntnisproblem, der zweite das Wirklichkeitsproblem und der dritte das Problem der ungleichartigen Prinzipien. Das Problem, das die beiden ersten Teile behandeln, ist zuerst aufgeworfen von Kant. Es ist die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung, wo Erfahrung nicht im engeren Sinne, etwa gleich Anschauung, sondern im weiteren Sinne, etwa gleich Erkenntnis zu fassen ist. Im ersten Teil, der von dem Erkenntnisproblem handelt, geht N. von der Untersuchung der menschlichen Erkenntnis, vom erkennenden Subjekt aus, im zweiten Teil dagegen, der das Wirklichkeitsproblem zum Gegenstande hat, von der Wirklichkeit, von den gegebenen Dingen. Beide Teile führen zur gemeinsamen letzten metaphysischen Hypothese, und N. zeigt im dritten Teil, der sich mit dem Problem der ungleichartigen Prinzipien beschäftigt, daß wir mit dieser Hypothese nicht über das Gebiet des Wissens hinausgehen.

A. Das Erkenntnisproblem.

In diesem Teile setzt sich N. zunächst mit **Kant** auseinander, der als Erster prinzipiell die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis aufgeworfen, oder, wie N. es ausdrückt, zuerst die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung erhoben hat. Da aber Kant die Möglichkeit der Erfahrung voraussetzt, ist die Fragestellung die: inwieweit ist Erkenntnis, oder unter welchen Bedingungen ist Erfahrung möglich?

N. stellt zunächst die Hauptgedanken der Kantischen Vernunftkritik dar. Wir heben nur folgendes heraus. Die menschliche Subjektivität bringt nach Kant zur Auffassung der Dinge die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Kategorien oder Verknüpfungsformen hinzu. Kant will damit keineswegs sagen, daß die menschliche Subjektivität durch ihre Objektivierung die Dinge selbst hervorbringt oder daß alles Wirkliche nur subjektive Bedeutung hat, wie Berkeley meinte, oder endlich, daß wir wegen der Ohnmacht der menschlichen Subjektivität auf alle Erkenntnis verzichten müssen (Skeptizismus Humes). Die objektivierende Subjektivität bei Kant ist menschlich, und er ist ein viel zu klarer Denker, als daß er nicht die Schwäche und Begrenztheit des menschlichen Begreifens eingesehen hätte. Wir erkennen nach ihm die Dinge nicht durch und durch. Ein dunkler Rest bleibt zurück: Das Ding an sich. Während die Anschauungs- und Verknüpfungsformen rein subjektiv sind, ist das Ding an sich rein objektiv, ganz unabhängig von allem Subjektiven. So meint Kant den Spiritualismus und Skeptizismus zu überwinden. — Wir fassen das Materielle nach Kant durch sinnliche Wahrnehmung (Sandsning) auf. Das sinnlich Wahrgenommene wird verarbeitet durchs Denken, durch die subjektive Tätigkeit des Menschen. „Erfahrung ist bedingt von sinnlicher Wahrnehmung und Denken", pg. 5. Sie ist aus zwei Teilen zusammengesetzt, einem subjektiven und einem objektiven, beschränkt sich aber nur auf die Erscheinungen. Bezeichnen wir das Subjektive mit Y, das Objektive mit X und die Erscheinung, die durch das Wirken von Y und X entstanden ist, mit P_{xy}, so ist die Formel für die Kantische Erkenntnistheorie $X + Y = P_{xy}$.

N. übt nun an Kants Erkenntnislehre Kritik. Dabei müssen wir im Auge behalten, daß er von Hegel ausgegangen war und sich von ihm entfernt hatte, weil dieser das Subjektive nicht zu seinem Recht kommen ließ: Nicht ein Subjekt oder eine Subjektivität denkt den Begriff, sondern der Begriff denkt nach Hegel sich selbst. Bei Kant schätzt N. begreiflicherweise am meisten, daß er subjektiv und objektiv scharf auseinanderhält. N. lobt ferner an Kant, daß nach ihm Erscheinungen nur durch Objektivierung von seiten eines Subjekts entstehen. Das Subjekt ist die übergreifende Einheit. Mit dem Ding an sich dagegen ist N. durchaus nicht einverstanden. Hier setzt seine Kritik ein, und er legt Kant die Frage vor: „Wie kann das, was unsere Erkenntnisformen mit wirklichem Inhalt erfüllt, so absolut verschieden von diesen Formen sein, daß das Ding selbst uns ganz und gar unbekannt bleiben muß?" pg. 9. Kant hat aber in seiner Erkenntniskritik starke Gründe dafür vorgebracht, die zuerst berücksichtigt werden müssen.

N. sucht nun zu zeigen, daß das Ding an sich den Bedingungen von Raum und Zeit und den Kategorien unterworfen sein muß, wenn es in uns Erkenntnis hervorrufen soll. Er untersucht darum zunächst das Verhältnis des Dinges an sich zu den Erscheinungen. Es gibt hier nur drei Möglichkeiten.

1. Damit ich eine bestimmte Vorstellung z. B. von einem Tische habe, müßte das Ding an sich = X einen Eindruck von einer ganz bestimmten Intensität auf meine Sinnesorgane ausüben. Für die Vorstellung eines zweiten Tisches wäre eine schwächere, für einen dritten Tisch eine stärkere Intensität nötig. Wirkt der X-Eindruck auf uns ein, so müßte die Subjektivität es sich „einbilden", daß ein wirklicher Gegenstand vorhanden ist, der den Raum erfüllt. — Aber die Annahme erweist sich als falsch. Könnten wir den Tisch nur mit den Augen wahrnehmen, so könnte es freilich scheinen, als ob wir nur einen Eindruck von dem Tische haben. Bedenken wir jedoch, daß wir den Gegenstand auch mit den Händen betasten können, so wird es sogleich jedem klar, daß wir nicht nur einen, sondern mehrere Eindrücke vom Tische empfangen.

2. Wir müssen darum zweitens annehmen, daß wir nicht einen, sondern mehrere Eindrücke von einem Tisch erhalten, mindestens ebensoviele, als die Fläche des Tisches Teile hat, und sie müssen ebenso geordnet sein, wie die Teile des Tisches. — Doch auch die zweite Annahme ist falsch. Denn dann müßten einem viereckigen Tische Eindrücke entsprechen, die zum Viereckigen passen, dem runden Tisch Eindrücke, die zum Runden passen, und X würde in gewisser Weise unter die Bestimmungen des Raumes fallen, was aber nach Kants eigener Voraussetzung seinem Wesen widerspricht.

3. Würden wir endlich trennen zwischen X selbst und einem andern, das die X-Eindrücke hervorruft, so würde die Bedeutung, die X für die Entstehung der Erfahrung hat, gleich Null sein. Man könnte freilich zwischen jedem Erfahrungsgegenstande und X selbst ein X-Phänomen annehmen, von dem dann die X-Eindrücke ausgehen. Aber wenn man der Folgerung entgehen will, daß X selbst unter die Bedingung des Raumes fällt, so müßte man hinter dem X-Phänomen wieder ein anderes X-Phänomen annehmen und so weiter bis in die Unendlichkeit.

Aehnliche Schwierigkeiten entstehen bei Betrachtung der phänomenalen Veränderungen, die der Zeitanschauung wirklichen Inhalt geben. Die Substanz-Erscheinungen zeigen das in der Zeit Bleibende, die Akzidens-Erscheinungen das in der Zeit Wechselnde. Gibt es nun zwei Arten X, ein X, das die Substanzerscheinungen, und eins, das die Akzidenserscheinungen hervorruft, oder gehen beide Wirkungen von ein und demselben X aus? Nehmen wir das letztere an, so müßten wir bei diesem einen X dieselben Unterschiede machen wie bei den Erscheinungen, die der Zeit unterworfen sind. Als Substanz-X bleibt es, als Akzidens-X wechselt es in der Zeit. X würde damit unter die Bestimmung der Zeit fallen, was seinem Wesen widerspricht. Entscheiden wir uns für das erstere, daß ein X für Akzidenserscheinungen und eins für Substanzerscheinungen zu setzen sei, so müssen wir sogleich bei jedem Gegenstande die Zahl der angenommenen X weiter vermehren. Wenn ein Gegenstand aus Schwefel, Eisen und Kohle besteht, so müssen wir ein X für jedes Element annehmen und können noch zweifelhaft sein, ob ein X für jede Akzidentiengruppe genügt. N. fährt fort, indem er zeigt, daß die kantische Verdoppelung von Erscheinung und Ding an sich an die Ideen Platos erinnere, an den Tisch und die Tischheit, das Pferd und die Pferdheit, das Brot und die Brotheit.

Es folgt der Haupteinwand gegen das Ding an sich, der auch sonst schon oft erhoben ist. N. fragt: Wie sollen wir das Ding an sich bestimmen? Nicht durch sinnliche Wahrnehmung (Sandsning), also durch das Denken. Aber das Denken muß alles positiven Inhaltes entbehren, weil ihm kein Inhalt durch die sinnliche Wahrnehmung zugeführt werden kann. Also erwarten wir, daß Kant dem Ding an sich nur die eine Bestimmung beilegt, daß es alle Bestimmungen ausschließt, d. h. wir können weder von dem Ding an sich wissen, ob es ist, noch ob es nicht ist. Aber Kant täuscht uns in dieser Erwartung. Er sagt: das Ding an sich **ist.** Und doch, sagt N., ist Sein nach Kant ein Verstandesbegriff. Sein bezeichnet Realität, bezeichnet etwas Positives, woher soll das aber kommen? Wir könnten hier höchstens von der Wirkung auf die Ursache schließen. Dann aber müßten wir die Kategorie von Ursache und Wirkung auf das Ding an sich anwenden, auf etwas, was jenseit unserer Erfahrung liegt.

Doch N. läßt Kant einen Einwurf erheben: Zwar müssen wir annehmen, daß das Ding an sich objektive Formen hat, wenn es

überhaupt existieren soll. Aber wir kennen sie nicht und können sie nie erkennen. Wie die Sinne der Menschen ganz verschieden fein ausgebildet sind, so können wir doch nicht wissen, ob nicht andere Wesen noch mehr Sinne besitzen, ja wir wissen nicht einmal, ob „unsere aprioriſchen Anschauungen und Kategorien auch nur annäherungsweise den objektiven in dem Ding selbst ausgedrückten Formbestimmungen entsprechen" pg. 13 f. Wir müssen doch einen „Unterschied machen zwischen dem Begriff des Dinges und unserm unvollkommenen, oft fehlerhaften Begriff vom Ding" pg. 14.

N. N. erwidert darauf, daß wohl kein Mensch die Unvollkommenheit unserer Raumanschauung leugnen wird. Er weist auf die analytische Geometrie hin, wo es schwer ist, verwickelte Verhältnisse zu durchschauen. Wenn heutzutage manche Kantianer das Ding an sich als Grenzbestimmung auffassen, und wenn sie damit nur sagen wollten, daß unserm Erkennen Schranken gesetzt sind, so würde N. N. ihnen vollkommen zustimmen. Nur das will er hier wie auch sonst nicht zugeben, daß die Formen, in denen wir denken, absolut verschieden sind von den Gedankenformen des Wesens, welches das Ding an sich auffassen kann. Man darf wohl einen Gradunterschied, aber keinen Artunterschied zwischen unserm unvollkommenen und einem vollkommenen Erkennen machen. Käme ein vollkommenes Wesen zu uns und sagte uns, es könne die 733 Billionen Schwingungen des Lichtes unterscheiden und zählen, so würden wir sehr erstaunen. Wenn es aber sagte, das käme daher, daß es das Sukzessive als Gleichzeitiges auffassen könne, so würden wir sehr daran zweifeln, ob seine Raumauffassung richtiger sei als unsere.

Hier steht nun freilich Meinung gegen Meinung. N. stellt seine Grundanschauung der Kantischen Grundanschauung gegenüber. Aber so viel meint N. in diesem Zusammenhang sagen zu können: Wenn wir die Dinge doch ganz anders auffassen, als sie in Wirklichkeit sind, so ist Erfahrung unmöglich. N. wendet sich pg. 24 Anm. gegen die „neuere Kritik". Es sind vielleicht Neukantianer gemeint. Der Schüler Hegels sagt, sie bilden sich ein, daß sie einen Verstand denken können, der nicht nur nicht unendlich höher ist als der unsrige, sondern absolut verschieden, der keinen Unterschied macht zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, Ursache und Wirkung, Subjekt und Prädikat. Dann heißt es: „‚Metaphysik' können sie nun wohl abschaffen, aber wie geht es mit dem Verstande? Um sich einen Verstand zu denken, der von

dem menschlichen Verstand absolut verschieden ist, muß der Mensch ja um den Verstand kommen." pg. 24.

R. N. geht nun auf die beiden ersten Kantischen Antinomien ein. Und wir müssen ihm Recht geben; wenn er gegen Kants Vernunftkritik Einspruch erheben will, so muß er sich mit den Antinomien auseinandersetzen[1]). Die Thesis der ersten Antinomie lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen." Die Antithesis heißt: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich." cf. Kant, Kritik der r. Vernunft. Ausgabe Kehrbach pg. 354 f. Er beweist die Antithesis durch Widerlegung der Thesis. Es führt zu Widersprüchen, wenn man annimmt, daß die Welt einen Anfang in der Zeit habe und daß sie dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen ist. Hätte die Welt einen Anfang in der Zeit, so müßte eine Zeit dem Anfang vorausgegangen sein, also eine „leere Zeit". In einer leeren Zeit ist aber kein Entstehen irgend eines Dings möglich. Darum kann die Welt keinen Anfang haben. — Aehnlich ist Kants Beweis dafür, daß die Welt dem Raume nach unendlich ist.

Beide Beweise weist N. zurück. Er sagt: Bei einer leeren Zeit, die wirklich leer ist, kann man auch keinen Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft machen. Sie ist eben leer, und man kann in ihr nichts miteinander vergleichen. Eine leere Zeit ist darum keine Zeit, sondern ist ein Nichts. Ebenso ist der leere Raum außerhalb der Welt nichts. Die wirkliche Welt erst macht den Raum objektiv und setzt objektive Grenzen im Raum. Damit sind aber, wie N. meint, die Kantischen Beweise entkräftet.. Kant hat nicht bewiesen, daß die Welt in Ansehung der Zeit und des Raumes keinen Anfang haben könne. Denn eine leere Zeit vor Beginn der Welt existiert ebensowenig wie ein leerer Raum außerhalb der Welt.

---

[1]) R. Falckenberg schreibt in seiner Geschichte der neueren Philosophie, 6. A. pg. 339, daß die Antinomien „einen der Angelpunkte" der Kantischen Vernunftkritik bilden. Dann heißt es weiter: „Durch die Antithetik erhält der transzendentale Idealismus, die Unterscheidung der Phänomena und Noumena und die Einschränkung der Erkenntnis auf Erscheinungen, eine bedeutsame Bestätigung. Ohne den kritischen Idealismus (was in Raum und Zeit angeschaut und durch Kategorien erkannt wird, sind bloße Erscheinungen von Dingen, deren Ansicht unerkennbar ist) wären die Antinomien unlösbar."

Wir kommen zur Thesis. Sie wird bewiesen durch Widerlegung der Antithesis, nämlich daß die Welt der Zeit und dem Raume nach unendlich ist. Kants Beweise für den Raum und die Zeit entsprechen einander. Die Welt kann nicht unendlich sein. Dann wäre nämlich in jedem gegebenen Augenblick eine unendliche Reihe von sukzessiven Weltzuständen abgelaufen. Das ist aber nach Kant unmöglich. Denn die Unendlichkeit der Reihe besteht eben darin, daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann. N. sagt, daß eine unendliche Reihe nicht durch sukzessive Synthesis in endlicher, wohl aber in unendlicher Zeit vollendet werden könne. Das gibt auch Kant zu in dem Beweis gegen die Unbegrenztheit der Welt. Eine Welt von unendlicher Ausdehnung ist ein Widerspruch; denn sie ist aus unendlich vielen Teilen zusammengesetzt, und zur sukzessiven Synthesis der Teile einer unendlichen Welt gehört eine unendliche Zeit. Da wir aber die Welt als Ganzes betrachten müssen, so müßten wir diese Zeit als abgelaufen betrachten. Das ist unmöglich, darum kann die Welt der Ausdehnung nach nicht unendlich sein. — Der Kern von Kants Beweis liegt in dem schon erwähnten Satz, den wir nun genau nach Kants Vernunftkritik wiedergeben (Kehrbach 354): „Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann." Diesen Satz kann N. nicht anerkennen, er erhebt gegen ihn Einspruch auf Grund seiner Beschäftigung mit der Mathematik. N. ist in dem vorliegenden Zusammmenhang, in den „Philosophischen Grundproblemen", nur kurz auf die Sache eingegangen. Auch wir tun es und erinnern uns an die früheren Ausführungen über das Unendlichkeitsproblem. Es wurde dort gezeigt, daß Unendlich und Endlich nicht absolute, sondern nur relative Gegensätze sind. Es gibt wohl einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen und umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen. Jede Größe läßt sich in unendlich viele unendlich kleine Teile zerlegen. Die sukzessive Synthesis würde eine unendliche Zeit erfordern, und doch sind die Größen vorhanden, das Unerreichbare wird erreicht. Bei den Reihen sahen wir dieselbe Wahrheit in exakter Form veranschaulicht. Wir können derselben Größe eine unendliche und eine endliche Form geben und können durch mathematische Operation beweisen, daß das Erreichbare unerreichbar und das Unerreichbare erreichbar ist (cf. pg. 32 ff. dieser Arbeit). — Darum ist auch der letzte Grund Kants hinfällig. Wenn das Ganze der Welt darum nicht unendlich sein soll, weil zu

seiner sukzessiven Synthesis eine unendliche Zeit gehört, so gibt es überhaupt keine Größen und keine Körper; denn sie lassen sich alle in unendliche viele Teile zerlegen, zu deren Synthesis eine unendliche Zeit gehört.

Kants Beweise sind nicht durchschlagend. Aber damit sind wir ja gezwungen, anzunehmen, daß zwei sich widerstreitende Sätze wahr sind. N. sucht darzulegen, daß sich Thesis und Antithesis nicht widersprechen. Die Welt hat ganz gewiß einen Anfang, und dieser Anfang fällt mit dem Anfang der Zeit zusammen. Denn eine leere Zeit gibt es nicht. Wieweit wir den Anfang zurückverlegen, ob eine halbe oder eine ganze Ewigkeit, ist gleichgültig. Darum können wir auch sagen: die Welt ist der Zeit nach unendlich. — Ebenso mit dem Raume; die Welt als etwas äußerlich Wirkliches hat in jedem Augenblick bestimmte Grenzen und ist insofern etwas Endliches; sie ist aber auch fortwährend im Werden begriffen und kann immer ihre endlichen Grenzen überschreiten. Darum ist sie insofern auch dem Raum nach unbegrenzt und unendlich.

Nahe verwandt mit der ersten Antinomie ist die zweite, wie auch Kant beide als mathematische Antinomien bezeichnet. Thesis: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existieret überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist". Antithesis: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben." Kehrbach 360 f.

Das Problem, das Kant hier aufrollt, ist folgendes: Jede zusammengesetzte Substanz können wir teilen. Wir dürfen die Teilung aber nicht bis ins Unendliche fortsetzen, sonst würden wir zu der widersprechenden Annahme kommen, daß die Substanz aus Punkten oder Nullen bestehe. Darum müssen wir in der Teilung innehalten und unzusammengesetzte letzte Teilchen annehmen. — Der Beweis zur Antithesis zeigt nun das Widerspruchsvolle der Annahme, daß die Substanz aus einfachen Teilen zusammengesetzt sei. Denn eine Substanz, die aus unzusammengesetzten Teilen besteht, verträgt sich nicht mit der Raumanschauung. Die unendliche Diskretion der Substanz paßt nicht zur Kontinuität des Raums. Aus Punkten entsteht nichts Ausgedehntes.

Der Widerspruch ist nach N. mehr imaginär als wirklich. Da N. auch hier nur kurz auf die Sache eingeht, können wir ebenso kurz

sein, indem wir auf die Ausführung über Mathematik verweisen (cf. pg. 34 ff. in dieser Arbeit). Das Kontinuum, das unendlich Geteilte, darf nicht durch eine streng gezogene Grenze vom Diskreten, dem Zusammengesetzten, geschieden werden. Es ist kein Sprung vom einen zum andern nötig, sondern es gibt einen Uebergang von endlicher zu unendlicher Diskretion, von Diskretion zu Kontinuität. Der Uebergang geschieht durch die unendliche Annäherung. — Was von mathematischen Körpern gilt, das gilt, wie N. in unserem Zusammenhang sagt, auch von materiellen Körpern. Die Substanzen sind Aggregate, entstanden durch unendliche Summation unendlich kleiner Körperelemente. Also ist die Substanz ein unendlich Diskretes, und das fällt zusammen mit dem Kontinuum. Was ist nun noch dagegen einzuwenden, daß die Einzelsubstanz, das reelle Kontinuum, den Raum, das formelle Kontinuum, ausfüllt?

N. hat so nachzuweisen gesucht, daß Kants mathematische Antinomien nicht seine Theorie vom Ding an sich, von den Phänomena und den Noumena stützen kann. Darum bleibt es dabei: das Ding an sich, das „unsere Erfahrungen bedingt" und „doch alle Erfahrungsbedingungen ausschließt", ist ein „Unding", pg. 19. Kant kommt nicht zur Erkenntnis des Dinges, sondern nur zur Erkenntnis der Erscheinungen der Dinge, die absolut ungleichartig vom Dinge selbst sind. Er hat nicht die Möglichkeit der Erfahrung erklärt. Der Grund dazu ist nach N. der, daß er nur eine menschliche Objektivierung kennt und an einem Ding an sich ganz unabhängig von allem Subjektiven festhält. Er hat noch nicht die Wechselbeziehung von Subjektiv und Objektiv erkannt, kurz, er hat das Wesen des Subjektiven nicht voll erfaßt.

„Dadurch, daß Fichte die Wechselbestimmung von Subjektiv und Objektiv, von Ich und Nicht-Ich festsetzte, hat er einen großen Grundgedanken in die Geschichte der Philosophie eingeführt, einen Fundamentalsatz von so eingreifender Bedeutung, daß er sich ebensowenig aus der Erkenntnislehre, wie das Gesetz der Schwerkraft aus der Physik ausschließen läßt", pg. 20.

Nach **Fichte** ist das Ding an sich ein Rest von Dogmatismus. Er will, wie er selbst in der Einleitung zur Wissenschaftslehre sagt, seinen Standpunkt nicht im Sein, sondern im Bewußtsein, nicht im Gegenstande, sondern im Ich selbst wählen. Das Nicht-Ich ist der reale Gegensatz zum Ich, ist aber gerade als solcher ein Element im

Wesen des Ich. Nur durch das Nicht-Ich wird das Ich sich seiner selbst bewußt; ohne das Ich hat auch das Nicht-Ich keinen Bestand. Freilich gewinnen die Erfahrungsgegenstände ein Gepräge von äußerer Realität, weil sie sich uns mit Notwendigkeit und unmittelbar aufdrängen; doch sieht Fichte gerade darin die Lösung des Erkenntnisproblems, daß das Ich die Formen und Kategorien des Nicht-Ich als seine eigenen erkennt und verstehen lernt, daß die Notwendigkeit, mit der sie sich darstellen, aus dem eigenen Naturgrund des Ich resultiert. Also hat Fichte die Wechselwirkung von Subjektiv und Objektiv erfaßt und erkannt, daß nichts Objektives ohne das Subjektive Existenz hat.

Dennoch hat auch er das Erkenntnisproblem nicht gelöst. Er kann nicht die Möglichkeit der Erfahrung erklären; denn er gibt keine Erklärung für die Mannigfaltigkeit der Erfahrung. Ein Stein und ein Tier haben gleiche Bedeutung im Verhältnis zum Ich; sie sind beide ein Nicht-Ich. Kant war doch zu einer Erfahrungswelt gekommen, wenn auch auf eine zweideutige Weise, weil das Ding an sich ganz unabhängig vom Subjektiven ist und darum nicht eine Erfahrungswelt begründen kann. Fichte hat nun zwar das richtige Verhältnis von Subjektiv und Objektiv erkannt und dadurch eine richtige Grundlage geschaffen, von der aus das Erkenntnisproblem gelöst werden kann. Aber er kommt nur zu einer „subjektiv notwendigen Schattenwelt von Schranken und Nicht-Ich, einer Welt, die so leer ist, daß der Naturinhalt verschwindet und das philosophische Interesse für die Realitäten der Erfahrung verloren geht", pg. 21. Bezeichnen wir das Subjektive mit Y, das Objektive mit X und das Resultat, die Schattenwelt, mit P (Phänomen), so können wir Fichtes Standpunkt annähernd durch die Formel $XY = P$ angeben. Die Formel für Kants Erkenntnistheorie war $X + Y = P_{xy}$. Daß XY bei Fichte ein Produkt ist, deutet auf die Wechselbeziehung hin, die Kant noch nicht erfaßt hat. Das Resultat bei Fichte ist eine Schattenwelt, was durch P ausgedrückt werden soll. Warum kommt Fichte nur zu einer Schattenwelt? Er hat wohl allgemein die Notwendigkeit dafür erkannt, daß das Objektive objektiviert werden müsse, aber er hat nicht betont, daß jedes Objekt der Objektivierung bedürfe.

Nach seiner Auseinandersetzung mit Kant und Fichte zeigt N., welchen Beitrag **Hegel** zu dem vorliegenden Problem geliefert hat. Wir sind schon davon ausgegangen, daß sich N. gerade darum von Hegel entfernt hat, weil dieser das Wesen des Subjektiven und der

Persönlichkeit verkannte. Dennoch bringt er zur Lösung der Frage, wenn auch indirekt, wertvolles Material bei. Zwar hatte Fichte richtig die Wechselwirkung von Subjektiv und Objektiv erkannt, aber man muß sagen, daß das Wesen der Wechselwirkung erst dann voll erfaßt ist, wenn man das Wesen des Denkens und die Denkgesetze kennt. Das große Grundgedankengesetz Hegels ist das Gesetz der Dialektik: Jeder Begriff, voll zu Ende gedacht, ergibt das Gegenteil, das sich mit seinem Gegenteil zur höheren Einheit vereinigt. Damit hat Hegel die Bedeutung des Widerspruchs erfaßt und die dialektische Einheit von Positiv und Negativ.

Aber Hegel hat das Wesen der Subjektivität mystifiziert. Der dritte Teil von Hegels Logik hat als Unterteile: 1) die Subjektivität, 2) die Objektivität, 3) die Idee, und die höchste Idee ist die absolute Idee. Die Idee ist ihm Schließungseinheit von Subjektiv und Objektiv. Hegel sagt selbst in seiner Logik III, 330 von der absoluten Idee: sie ist „der sich selbst wissende, sich als das absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstand habende Begriff". — Was heißt nun, die Idee ist Schließungseinheit von Subjektiv und Objektiv? Entweder hat sie eine Form, die weder subjektiv noch objektiv ist, oder man muß sich für eins von beiden, Subjektiv oder Objektiv, entscheiden. Das erste ist vom Standpunkt Hegels unannehmbar. Denn er hat sich ausdrücklich gegen Schellings Indifferenz von Subjektiv und Objektiv erklärt. Was das zweite angeht, so meint N., daß in der absoluten Idee Hegels das Objektive überwiegt, und er stellt darum für Hegel die eigenartige Formel $XY = X_{xy}$ auf, d. h. das Wesen der Wechselwirkung hat Hegel erkannt, aber das Resultat, die absolute Idee, ist durchaus rätselhaft.

N. Nielsen faßt nun nach Betrachtung von Kant, Fichte und Hegel seine **eigene Ansicht** in 3 Sätzen zusammen.

„1) Es muß ein unauflöslicher Gegensatz von Subjektiv und Objektiv bestehen, worin die Subjektivität selbst mit ihren aprioriſchen Formen [die] übergreifende Einheit ist."

Gegen Fichte und Hegel hat Kant darin Recht, daß ein unauflöslicher Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Erkenntnisgegenstand besteht. Diese beiden stehen zueinander in engster Beziehung, und das erkennende Subjekt, die Subjektivität mit ihren aprioriſchen Formen, ist die übergreifende Einheit. Kant hat ferner

Recht, wenn er die Begrenztheit unseres menschlichen Denkens behauptet, wenn er erkennt, daß der Gegenstand der Erkenntnis nicht ganz in unserer Erkenntnis aufgeht. Er war nun freilich zur Annahme eines Dinges an sich gekommen, und wir haben gezeigt, wie N. diese Annahme widersinnig findet. N. stimmt Kant endlich darin zu, daß jedes Wesen zur Erkenntnis seine aprioriſchen Formen hinzubringt. Er hält es nun für möglich, daß es Sinnensysteme von verschiedener Ordnung gibt und daß man in diesen dasselbe Ding mit seinen Eigenschaften verschieden auffaßt. Alle Auffassungen haben gleichviel Anspruch auf Wahrheit, bei allen liegt aber der Gegenstand der Erkenntnis außerhalb des Subjekts. Doch wie sollen wir gewiß werden, daß unsere Erkenntnis wahr ist? Das führt uns zum zweiten Satz:

„2) Die Erkenntnis muß auf einer so durchgehenden Wechselbestimmung des Subjektiven und Objektiven beruhen, daß kein Objekt ohne entsprechende Objektivierung sein oder als seiend gedacht werden kann."

Es gibt nichts Positives, an sich Bestehendes, sondern es besteht eine Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt; das eine existiert nicht ohne das andere. Das ist die Wahrheit, die Fichte gefunden hat. Das Subjektive ist ferner nur in einem Subjekt. Denn kein Sehen ohne einen Sehenden, kein Denken ohne einen Denkenden, kein Begreifen ohne einen Begreifenden, wie N. immer und immer wieder betont. Darum hat kein Ding Existenz ohne entsprechende Objektivierung. Mit dem Objektivierungsgesetz will aber N. gerade das sagen, daß Subjektiv und Objektiv in Wechselwirkung zueinander stehen und daß das Subjektive in einer Subjektivität und darum die übergreifende Einheit ist. — Der Grundfehler bei Fichte ist nun der, daß er meint, daß unsere menschliche Subjektivität, wenn auch nicht die des einzelnen Menschen, den Dingen Existenz geben könne, darum kommt er auch nur zu einer Schattenwelt. Da wir Menschen aber ohnmächtig sind, so muß unserer Ohnmacht bezüglich der Objektivierung abgeholfen werden. Damit kommen wir zum dritten Grundsatz.

„3) Der Unvollkommenheit der Objektivierung, die ihren Grund in der Unabhängigkeit der existierenden Objekte von organisch bedingten Subjekten hat, muß sich durch subjektive Aequivalente ontologischer Objektivierung abhelfen lassen."

Zur Erklärung des Satzes verweist N. auf die Kant-La Place'sche Theorie, nach welcher die Planeten durch die Rotation des Urnebels entstanden sein sollen. Wer diese Ansicht heutzutage vorträgt, nimmt nicht an, daß das, was damals ein Ding an sich gewesen ist, sich später zu Nebel verwandelt habe. „Auch nimmt er nicht an, entweder, daß der Urnebel in unserer subjektiven Raumanschauung existierte und in unserer subjektiven Zeitanschauung rotierte, oder daß wir es sind, die mit aprioriſcher Notwendigkeit der Natur die Gesetze vorgeschrieben haben, nach denen die ganze Entwicklung vor sich gegangen ist. Nein, er nimmt wohl vielmehr an, daß alles, der Raum, die Zeit, der Dampf, die Bewegung, objektiv ohne irgendwelche Objektivierung gewesen ist", pg. 25 f. Wir haben aber gesehen, daß es nichts Objektives an sich gibt, sondern daß jedes Objekt nur durch Objektivierung existiert. Es folgt daraus, daß stillschweigend als subjektives „Aequivalent" eine ontologische Objektivierung einer unendlichen Subjektivität angenommen ist. Das gilt bei allem, wo wir Menschen unsere Erfahrungsgrenzen überschreiten, d. h. wo wir nicht selbst objektivieren.

Die Formel für das ontologische Grundgesetz ist XY = O (Objekt). Ist X oder Y gleich Null, so ist auch O gleich Null, d. h. fehlt entweder das Objektive oder das Subjektive, so hat das Objekt keine Existenz. Das Subjektive Y ist aber das dignitate prius. Es mag nun so sein, daß für alle verschiedenen endlichen Arten von Sinnessystemen die Auffassung des von der unendlichen Subjektivität Objektivierten verschieden ist. Das kann uns aber an der Realität der Objekte nicht zweifelhaft machen, ebensowenig wie die Verschiedenheit der Farben uns darum zweifelhaft wird, weil die Objektivierung der Farbenblinden anders ist als unsere. Aber das eine wird dadurch gar nicht berührt, daß zwischen Subjektiv und Objektiv eine Wechselwirkung besteht. Es sollte die Aufgabe des ersten Abschnittes sein, zu zeigen, daß diese Wechselwirkung die Wahrheit ist.

B. Das Wirklichkeitsproblem.

Der zweite Abschnitt behandelt dasselbe Problem wie der erste, nämlich die Möglichkeit der Erfahrung; und doch ist ein Unterschied vorhanden: Im ersten Abschnitt fällt der Nachdruck auf das Subjektive, das Erkennen, im zweiten dagegen auf das Objektive, das Wirkliche. N. sucht im ersten Abschnitt zu zeigen, daß jeder, der eine falsche Auffassung vom Subjektiven hat, auch nicht zur Erkenntnis des Objektiven

kommen könne; er legt im zweiten dar, daß nur der, der die richtige Auffassung vom Objektiven hat, das Subjektive erfassen könne. Setzte sich N. im vorigen Kapitel besonders mit Kant und Fichte auseinander, so geht er jetzt vor allem auf **Comte** und **Hegel** ein.

Die Idealisten beginnen mit dem Subjekt oder dem Subjektiven, die Positivisten beginnen wie die Materialisten damit, daß sie die Wirklichkeit als gegeben annehmen, und suchen von da aus die Welt zu erklären. Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, unterscheidet drei Stadien in der Entwicklung des Geisteslebens: das theologische, das metaphysische und das wissenschaftliche. Wir stehen jetzt beim Uebergang vom zweiten zum dritten. Im zweiten Stadium, dem metaphysischen, hat es sich nach Comtes Meinung gezeigt, wie nutzlos alle Metaphysik mit ihrer theoretischen Spekulation ist. Darum will sich Comte von aller Metaphysik fernhalten. Er will nicht mehr fragen nach der letzten Ursache der Dinge und nach Zweckursachen, sondern will nur die Gesetze der Erscheinungen als unveränderlich betrachten und sie auf eine möglichst geringe Zahl von Grundgesetzen zurückführen. — Hegel erkennt umgekehrt nur das als wahr an, was durch Spekulation gefunden ist. Er irrt, wenn er konkrete Begriffe durch reines Denken finden will. Insofern ist Comtes Protest berechtigt. Aber der positivistische Standpunkt ist noch mehr zu verwerfen als der Hegelsche, weil die Positivisten, z. B. in der Physik, mit Begriffen wie Substanz und Ding arbeiten, ohne sich darüber Rechenschaft abgelegt zu haben, was das eigentlich ist, wovon sie reden. Ihnen fehlt „die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseins" (cf. Hegels Logik, Einleitung pg. 47, zitiert von Nielsen pg. 29).

N. zeigt nun, wie Hegel und Comte einseitig sind. Sie vertreten beide Wahrheitsmomente, obgleich ihre Grundanschauungen einander ausschließende Gegensätze zu sein scheinen. Wir haben gezeigt, daß Hegel meinte, konkrete Begriffe durch reines Denken finden zu können. Denn Ding und Begriff ist nach ihm dasselbe. Comte will sich dagegen nur an das Positive, an die wirklichen Dinge halten und von ihnen die Begriffe abstrahieren. Er scheidet also streng zwischen Ding und Begriff. Sind aber keine Begriffe in den Dingen, so ist es nach N. auch unmöglich, von ihnen Begriffe zu abstrahieren, ebenso unmöglich, „wie einem Kahlkopf Haare auszurupfen", pg. 30. Das Problem, das nun behandelt werden soll, lautet also: „Man muß annehmen, daß Ding und Begriff sowohl dasselbe als auch nicht dasselbe sind", pg. 31.

Unsere Zeit steht dem Hegelschen Gedankenkreis fern. So verstehen wir auch zuerst nicht, wie N. den Satz Hegels, daß Ding und Begriff sich decken, hat für wesentlich richtig halten können, und doch ist N.s Gedankengang sehr einfach. Mit unserer Vernunft fassen wir die verschiedenen Bestimmungen der Gegenstände auf und erkennen, daß diese Bestimmungen die Gegenstände charakterisieren und sie zu dem machen, was sie sind. „Der Gegenstand besteht in dem Inbegriff seiner Bestimmungen; werden die Bestimmungen verändert, so verändert sich der Gegenstand, werden die Bestimmungen aufgelöst, so verschwindet er", pg. 31. So erhalten wir einen Begriff vom Gegenstand. Unsern Begriff vom Gegenstand dürfen wir aber nicht mit dem Begriff des Gegenstandes verwechseln. Denn solange wir nicht den Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen erkennen und sie auseinander ableiten können, haben wir noch nicht den Begriff des Gegenstandes. Erst die Totalität der Bestimmungen ist eins mit dem Begriff. Soll aber überhaupt unsere Erkenntnis vom Gegenstand den Namen der Erkenntnis verdienen, so muß unser Begriff vom Ding mit dem Begriff des Dings verwandt sein. Der Begriff des Dings, die Totalität der Bestimmungen, fällt nun mit dem Ding selbst zusammen. Insofern muß unbedingt daran festgehalten werden, daß Ding und Begriff dasselbe sind; sonst ist keine Erkenntnis möglich.

Diese Grundansicht sucht N. durch seine chemischen Untersuchungen zu stützen (cf. pg. 36—38 der vorliegenden Arbeit). Dort sahen wir, daß die Dinge keinen Bestand in absoluter Einzelheit und Gleichgültigkeit haben, sondern daß ihr Wesen im Wirken besteht. Das Wirken ist aber ein energisches Reflektieren und folglich eins mit objektivem Denken. Darum sind die Dinge von den Begriffen nicht durchaus verschieden, und N. sagt mit Hegel, daß Ding und Begriff dasselbe ist.

Doch gerade das Studium der Chemie hatte gezeigt, daß wir mit unserm Begreifen die Dinge nicht ganz durchdringen können; denn die Dinge wehren sich, sie sind wie kleine Machthaber und treten uns mit Macht gegenüber. Man kann eine Pflanze kochen, aber nicht den Begriff einer Pflanze. Hegels Irrtum kommt daher, daß er nicht zwischem unserm Begriff vom Ding und dem Begriff des Dings unterschieden hat. Er hat bei der wesentlichen Gleichheit, die wirklich vor-

handen ist, nicht den relativen Unterschied erkannt. — Hegel hatte die Welt logisiert und gemeint, daß die Dinge logisch seien. Comte dagegen war der Ansicht, daß die Dinge gar nichts mit den Begriffen zu tun hätten, also unlogisch seien. Beides sind Einseitigkeiten; denn die Dinge sind sowohl logisch als unlogisch und doch weder logisch noch unlogisch. N. prägt ein neues Wort, um das auszudrücken. Er sagt, sie sind **antilogisch.**

Mit dem Begriff des Antilogischen will N. einen wirklichen Dualismus aufstellen, da das Antilogische, das nicht in den menschlichen Gedanken aufgeht, ihm nicht wie vielen Hegelianern ein gleichgültiger Rest ist. Der Dualismus besteht nach N. zwischen der „Gegenstandsmacht" und der „Selbstmacht". „Die Selbstmacht, die subjektive Macht, ist ideell und logisch; die Gegenstandsmacht, die objektive Macht, die Macht in anderm, ist reell und antilogisch. Der Gegensatz von ideeller und reeller Macht ist der stärkste Gegensatz, der sich denken läßt." pg. 36. Aber der Dualismus gründet sich auf eine ursprüngliche Einheit. Denn die absolute Selbstmacht bewältigt ihr Gegenteil, die Macht in anderm. Aristoteles, der auch Dualist war, meinte, daß Stoff und Form gleich ewig seien. Er ist aber nicht zu einer Einheit gekommen, da bei ihm das erste Bewegende, das nicht bewegt wird, die Gottheit, die nichts anderes tut, als das Denken des Denkens zu denken, so vollkommen ist, daß sie die Möglichkeit des Andersseins ausschließt. Die Gottheit ist also Stoffwesen, ohne Selbstwesen zu sein. Aber „ein ewiges Selbstwesen ohne Stoffwesen, ein ewiges Stoffwesen ohne Selbstwesen sind hohle Abstraktionen". pg. 37. Auch Spinozas unendliche Substanz mit ihren Attributen Denken und Sein ist nach N. eine nutzlose Abstraktion. Daher kommt Spinoza weder zu einem Selbstwesen, noch einem Stoffwesen, weder zu einer Idealität, noch einer Realität, die irgend welche Selbständigkeit aufzuweisen hätte.

Beides, Idealität und Realität, kann man nur festhalten, wenn man annimmt, daß das Ideelle das Ursprüngliche, das Materielle das Abgeleitete ist. Es ist aber nicht so, daß man das Reelle durch Verminderung des Ideellen und umgekehrt das Ideelle durch Abschwächung des Reellen stärken könnte, sondern je stärker das Reelle, desto mächtiger das Ideelle, je größer die Macht in anderm, desto größer die Selbstmacht. Weil die Macht in anderm aber unendlich groß ist und die Dinge außer uns wirkliche Realität haben, ist auch die Selbstmacht nur in einer unendlichen Subjektivität. Kurz, der Dualismus wird nur dann überwunden, wenn das Objektivierungsgesetz gilt, d. h. wenn eine unendliche Subjektivität, die absolute Selbstmacht, als übergreifende Einheit angenommen wird, die das Reelle ins Dasein setzt.

Es ist endlich noch der Uebergang von Selbstmacht zu Macht in anderm, von Ideell zu Reell näher zu betrachten. N. sagt, daß der Uebergang durch einen Sprung geschehen muß, da es keine Zwischenbestimmungen zwischen Ideell und Reell gibt. Man kann einen Begriff vermehren um so viele Bestimmungen, wie man will, er bleibt immer etwas Logisches. Darum können die Zwischenbestimmungen nicht logisch sein. Man kann aber ebensowenig annehmen, daß sie antilogisch sind, da dann der Uebergang schon geschehen ist. Also muß der Uebergang durch einen Sprung vor sich gehen, bei dem nichts übersprungen wird. Der Uebergang braucht jedoch nicht notwendig plötzlich zu geschehen, er kann auch langsam vor sich gehen, je nachdem er durch einen großen oder durch unendlich viele kleine Uebergänge vermittelt ist. Aber immer ist er ein Sprung, und es ist falsch, von einem Verdichten der Begriffe zu Realitäten und einem Erheben der Realitäten auf die Höhe des Begriffs zu reden. Der Sprung geschieht durch einen Ausschlag von Macht. „Die ganze wirkliche Welt beruht auf einem ursprünglichen Ausschlag von Macht." pg. 39.

Damit ist N. zu demselben Resultat gekommen wie im ersten Abschnitt, indem er eine unendliche überschwebende Subjektivität annimmt, die vermöge ihres unendlichen Wissens und ihrer unendlichen Macht den Dingen Existenz gegeben hat. Wir wollen jetzt einige Folgerungen hören, die N. aus dieser Hypothese zieht, und es möge hier gestattet sein, als erste Folgerung eine kurze Einfügung aus „Natur und Geist" pg. 1 ff. über das Problem von Raum und Zeit zu bringen. Kant meint, daß Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen sind, Hegel dagegen will dem Raum und der Zeit objektive Gültigkeit zuschreiben. N. drückt es so aus. Kant sagt: „Der Raum ist nur eine Selbstheitsform, aber keine an sich gültige Andersheitsform." pg. 2. Hegel meint: „Der Raum ist Andersheitsform, ohne Selbstheitsform zu sein." pg. 3. Beide sind einseitig, und N. sucht die Wahrheitsmomente beider zu vereinigen. Raum und Zeit sind „Andersheitsformen" und „Gegenstandsformen", „dadurch daß sie

Selbstheitsformen sind". Dieselbe unendliche Subjektivität, welche die Dinge objektiviert, macht auch Raum und Zeit objektiv. Wir würden die Dinge nicht räumlich-zeitlich auffassen, wenn die unendliche Subjektivität sie nicht so gesetzt hätte. Wir können sie so auffassen, weil unsere Subjektivität als die abgeleitete mit der unendlichen Subjektivität verwandt ist.

Wir kommen nach dieser Einfügung zu einer zweiten Folgerung. Auch das Problem von Kraft und Stoff kommt unter neue Beleuchtung, wenn man das Objektivierungsgesetz annimmt. Die Welt ist im Verhältnis zu Gott die Andersheit; sie hat ein doppelseitiges Gepräge, sie ist etwas Wirkliches, Antilogisches, sie ist Materie. Der Stoff ist aber in fortwährender Wirksamkeit, und dazu gehört Kraft. Man hat nun versucht, die Materie als das Ursprüngliche zu setzen und aus ihr die Kraft abzuleiten. Man sagt damit, daß die Materie ohne die Kraft Bestand habe, und wirklich scheint es, als ob das Dasein der Atome nur kollektives Zusammensein im Raume wäre, ohne andere Relation als die, welche in den Raumverhältnissen liegt. Dann faßt man Bewegung als Tatsache, wie alle die andern Tatsachen, die man durch Erfahrung erkennen kann, und kommt so ohne die Kraft aus.

Aber wenn man sieht, wie sich die Atome gegenseitig anziehen und abstoßen, so wird man gezwungen, eine Kraft anzunehmen, die diese Wirkung in sie hineingelegt hat. Manche meinen nun, daß die Kraft z. B. die Schwerkraft eine Eigenschaft der Materie ist. Andere schreiten weiter zu der Annahme, daß die Kraft als das eigentlich Wirkende das Ursprüngliche, die Materie aber Erscheinung von Kräften ist, oder man sagt, daß die Atome der Materie Kraftpunkte sind. Doch wir blicken nun wieder auf die Wirklichkeit. Ihre „Inertie" verbietet uns die letztere Annahme.

Wir müssen beides zugleich, sowohl die Kraft als auch den Stoff, festhalten. Ihr Einheitsausdruck ist Macht in anderm. Es ist so zu verstehen, „daß die Materie, das in der Macht Unmittelbare, die existierenden Glieder abgibt und daß die Kraft in den wirksamen Relationen reflektiert wird", pg. 40. Falsch ist es, die Materie mit ihren Atomen nur als existierende Massen neben einander aufzufassen. Denn jedes Glied steht in einer Beziehung zu jedem andern, die Glieder sind „reflektiert" in einander, und die wahre Wirklichkeit ist eine Reflexionsenergie. Die Kraft ist nun gerade das, was die Materie logisch bestimmt und sie zum Antilogischen macht. — N. betont ausdrücklich, daß er hiermit nicht eine spekulative Ableitung des Gesetzes von der Schwerkraft hat geben wollen, sondern, daß nur der Versuch gemacht ist, das durch die Erfahrung gegebene Gesetz in Zusammenhang mit seiner Gesamtauffassung zu bringen.

Denn nur so kommt man zur Einsicht, während man bloß Gewißheit erlangt, wenn man es unterläßt, das durch Erfahrung Gegebene mit seiner Grundanschauung in Beziehung zu setzen. Die Positivisten können höchstens durch Induktion die Bedingungen finden, unter denen das Geschehen eintritt. Sie müssen, um zu einer Begründung zu kommen, immer weiter zurückgehen, und da sie auf alle Metaphysik verzichten, bis ins Unendliche. „Ihre Begründung ist ein fortgesetztes Fordern nach Begründung, aber der Grund flüchtet fort ins Unendliche", pg. 44. Einsicht ist nur möglich, wenn man eine letzte Ursache und einen letzten Grund kennt. Das ist aber der, daß Vernunft in den Dingen ist und daß die Dinge von einer unendlichen Subjektivität realisierte Begriffe sind. Damit stehen wir endlich bei der letzten Folgerung aus dem Objektivierungsgesetz, bei der Frage nach der wirkenden Ursache.

Ein Hund ist durch einen Stein getötet worden. Was war der Grund seines Todes? Der Stein, das Ding nach der reellen Kausalität. Warum konnte aber gerade der Stein die Wirkung hervorrufen, während ein anderes Ding es nicht hätte tun können? Es geschah durch den Stein, weil der Stein, das Ding, eine bestimmte Beschaffenheit (Härte, Schwere usw.) hatte, es geschah wegen des Realbegriffs des Steins, nach der ideellen Kausalität. Reelle und ideelle Kausalität kann nicht von einander getrennt sein. Wenn man freilich konsequent Ding und Begriff trennt und die Dinge zu absolut positiven Realen macht wie Herbart, dann braucht man die ideelle Kausalität scheinbar nicht. Doch die Schwierigkeit ist die, zu zeigen, wie die Dinge wirken können, wo sie doch absolut positiv sind und keinen Schimmer von Negativität haben, wo ihnen alles Logische und alles Begriffliche fehlt. Darum haben sie auch nicht die Möglichkeit zu einem Andersein in sich. Die chemische Formel für Schwefelkies ist FeS_2. Wären Fe (Eisen) und S (Schwefel) absolut positiv, so könnten sie nicht in ein anderes, in Schwefelkies übergehen.

Also kann reelle Kausalität nicht ideelle Kausalität sein. Ebensowenig darf man sich mit der ideellen Kausalität begnügen. Denn der Begriff des Steines schlägt keinen Hund tot. Die Begriffe von Eisen

und Schwefel geben keinen Schwefelkies. Ideelle und reelle Kausalität setzen sich gegenseitig voraus und wirken immer in Einheit mit einander, sind aber dennoch nicht dasselbe. Von der Vernunftseite aus gesehen, ist die Welt eine Welt von inneren wesentlichen Relationen, eine Begriffswelt von ideeller Kausalität. Vom Standpunkt der sinnlichen Erfahrung aus ist die Welt eine Welt von Realitäten, von äußeren Bedingungen, von reeller Kausalität. Die beiden Arten von Kausalitäten sind darum Gegensatzeinheiten. — Doch ist daran festzuhalten, daß die reelle Kausalität in der ideellen ihren Grund hat. Das beweisen das Objektierungsgesetz und die Wechselbestimmung von Logisch und Antilogisch. Der logisch-antilogische Ausschlag von Macht verwandelt, wie wir gehört haben, den Begriff in Realität. Durch diesen Ausschlag wird auch die ideelle Kausalität zur reellen.

Sehr eng hängt hiermit die Frage nach den Zweckursachen zusammen. Kant will bei den organischen Bildungen Zweckursachen anerkennen, ihnen aber nur regulative, nicht konstitutive Gültigkeit beimessen. Doch auch die regulative Anwendung sinkt, wie N. sagt, immer mehr in Kredit, und man meint, allein mit physisch wirkenden Ursachen auskommen zu können. Der Grund hierfür ist darin zu suchen, daß man Ding und Begriff scheidet und darum nicht das Verhältnis von reeller und ideeller Kausalität gründlich untersucht hat. Wer aber das Objektierungsgesetz anerkennt, gibt auch zu, daß der ganzen Welt ein großer Plan zu Grunde liegt und alles einem bestimmten Ziele zustrebt, da die Welt eine alles begreifende und allmächtige Subjektivität zum Urheber hat. Nur diese Betrachtungsweise will N. als wirklich wissenschaftlich anerkennen; unwissenschaftlich wird sie nur dadurch, daß der Mensch meint, den Weltplan in allen Einzelheiten durchschauen zu können.

Am brennendsten wird die Frage nach den Zweckursachen beim Lebensproblem. Damit sind wir an die Grenze des objektiven Wissens gekommen, und es erhebt sich die Frage: Haben wir nicht die Grenze schon überschritten; sind wir nicht schon in das Gebiet des Glaubens gekommen, oder wie weit reicht das objektive, wissenschaftliche Denken? Das wird behandelt in dem letzten Abschnitt bei dem Problem der ungleichartigen Prinzipien.

C. Das Problem der ungleichartigen Prinzipien.

Das Realitätsproblem hatte endlich auf die Frage nach dem Verhältnis von Leben und Organismus geführt. Die Frage wird

wieder aufgenommen und zugleich das Verhältnis von Seele und Leib behandelt. Das Leben und die Seele vertritt das ideelle, der Organismus und der Leib das materielle Prinzip; die Wirksamkeit der Seele ist ideell, die des Leibes materiell. N. vertritt einen strengen Dualismus und will scharf zwischen ideeller und materieller Wirksamkeit geschieden wissen. Er will weder mit den Idealisten die materielle Wirksamkeit für Schein erklären, noch mit den Materialisten die ideelle Wirksamkeit für bloße Erscheinung der materiellen halten. Dennoch weiß er sich streng vom alten Dualismus geschieden, der „mechanisch mirakulös" war und der eine Anleihe bei der Theologie machte, um die Rätsel der Welt zu lösen. „Das Mirakulöse hat die Wissenschaft gründlich überwunden". pg. 52.

Die Monisten, sowohl die Materialisten wie die Idealisten, vermischen Leblos und Lebend zweideutig ineinander. Das verbietet ein vorurteilsfreies Studium der Biologie und Physiologie, wie oben ausgeführt wurde (cf. pg. 38 ff. der vorliegenden Arbeit), und gerade die Scheidung von Leblos und Lebend führt uns zu dem tiefgehenden Problem der ungleichartigen Prinzipien, das die Monisten nicht kennen. Die Physiologie hat gezeigt, daß 1) für die anorganischen und die organischen Bildungen dieselben Gesetze gelten und daß 2) beim Organischen die Zeichen der Selbstwirksamkeit, der Selbstentwicklung und Selbsterhaltung unverkennbar sind. Der Monist wird vielleicht sagen, daß mit dieser Scheidung nur der alte Dualismus neu „aufgewärmt" sei, den die Wissenschaft jetzt überwunden habe. Wir können ihnen aber nicht eher Recht geben, als bis sie die Entstehung des Denkens, des Gefühls und der Vorstellungen eines Selbst durch Verwandlung physischer Strömungen und molekularer Veränderungen erklärt haben. Das kann die Wissenschaft nicht, die ohne Vorurteil nur die Tatsachen untersucht. Auf dem Wege der unmittelbaren Beobachtung kann man höchstens zu einem durchgeführten Parallelismus von Stoffwirksamkeit und Selbstwirksamkeit, von leiblichen und seelischen Funktionen kommen. Aber dieser Parallelismus ist nur Verzicht auf Erklärung, so kommen wir niemals zu einer Einsicht, die wir nur erlangen, wenn wir den Grund des Dualismus in einer wesentlichen Einheit suchen. Wir dürfen die Einheit nicht mit Hilfe der Theologie finden wollen, sondern müssen uns bemühen, den Grund der Einheit mit befriedigender Wahrscheinlichkeit auf wissenschaftlichem Wege nachzuweisen.

Die alten Hylozoisten meinten, daß die ganze Natur beseelt und

lebend sei. Alle Bewegungen waren ihnen Lebenszeichen. Der Fels nimmt nach ihnen den Schlag des Blitzes wahr, das Eisen die Nähe des Magnets; zwischen Leblos und Lebend ist nur ein verschwindender Gradunterschied. So falsch ihre Ansicht ist, so vertreten sie doch ein Wahrheitsmoment. Wir haben es schon beim Realitätsproblem behandelt, daß alle Atome ineinander reflektiert sind und daß die ganze Natur ein System von realisierten Begriffen ist, die durch Objektivierung der unendlichen Subjektivität Dasein bekommen haben. Das gilt zunächst von den leblosen Bildungen, den Stoffen, deren Begriffe Stoffbegriffe sind. Es gilt aber ebensowohl vom Organischen, das auch seine Begriffe hat, die wir Selbstheitsbegriffe nennen.

Das Verhältnis dieser beiden Arten von Begriffen ist zu untersuchen. „Im Stoffbegriff ist die Selbstwirksamkeit latent." pg. 57. Die Physik kennt latente Wärme, die man nicht mit dem Thermometer messen kann, die aber doch in die Erscheinung tritt, sobald die Zustandsform sich ändert. So wird die Selbstwirksamkeit bei den Stoffbegriffen nicht unmittelbar erkannt. Man findet sie dadurch, daß man betrachtet, wie ein Ding durch seine Veränderung von der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht. Daß in Sauerstoff und Wasserstoff die Möglichkeit des Wassers ist, erkennen wir nur, wenn die Stoffe sich mit einander verbinden. Bei den Stoffverbindungen ist kein „Ueberschuß von Idealität". Als ein solcher Ueberschuß ist eben die Selbstwirksamkeit anzusehen, sie tritt hervor bei den Selbstheitsbegriffen. Obgleich alles den Bedingungen der reellen Kausalität unterworfen ist, strebt es einem erkennbaren Ziele zu. Hier ist ein steuerndes Selbst, hier ist „Ueberschuß von ideeller Kausalität". Der Uebergang zwischen Stoff- und Selbstheits-Begriffen ist sehr fein. Der ideelle Mittelpunkt der Selbstheit kann im Anfang sehr schwach sein. Es kann aussehen, als sei er ganz in der Stoffwirksamkeit verloren, als sei das Lebensprinzip eine Einbildung.[1]) Durch diese ganze Untersuchung will N. zeigen, daß er trotz seines Dualismus von Leblos und Lebend doch zu einer einheitlichen Auffassung der Welt, zum eigentlichen wahren Monismus komme, indem er alles auf die eine unendliche Subjektivität zurückführt.

[1]) N. meint, daß eine einheitliche Weltauffassung nur bei Annahme der generatio aequivoca möglich ist. Doch betont er ausdrücklich, er wolle damit nicht sagen, daß das Leben Resultante physischer Kräfte sei. Es heißt pg. 58: „Der Streit um die generatio aequivoca ist noch nicht zu Ende, und man hat auch nicht die Hoffnung aufgegeben, eine lebende Zelle hervorbringen zu können. Man muß verstehen, daß die Möglichkeit einer solchen Hervorbringung keineswegs mit der Annahme ungleichartiger Prinzipien in Streit steht; denn die Lebenswirksamkeit muß ja ebenso gewiß ihre gesetzlich feststehenden Bedingungen

Die organischen Funktionen haben nun ein doppelseitiges Gepräge, Stoffwirken und Selbstwirken. Betrachtet man sie als Stofffunktionen, so sieht man nicht die Einheit des Organismus, sondern viele Zellen neben einander, von denen jede Leben enthält. Das Leben der geringeren ordnet sich dem der höheren unter; denn der Organismus ist eine Zusammenhangseinheit. Sieht man auf die Selbstheitsfunktion, so ist der Organismus eine alles in sich konzentrierende Selbsteinheit, welche die Stoffunktion zum Mittel und zur Bedingung macht. Es hat nur eine relative Berechtigung, die Einheitlichkeit der Seele zum Kennzeichen des Seelischen zu machen; es muß auch anerkannt werden, daß das Leben nicht nur in den animalen, sondern auch in den vegetativen Organismen ausgestückt und das Seelische geteilt werden kann.

Darum ist das Seelische aber keine Substanz, und man darf nicht mit Herbart die Seele für ein Reale halten. Denn die Wirksamkeit eines Reale wäre eine Substratwirksamkeit und von Stoffwirksamkeit nicht wesentlich verschieden, während die Tatsachen eine strenge Scheidung fordern. Darum faßt N. das seelische Wesen als „eine bei Stoffbedingungen sich stets verstärkende Einheit ideeller Kausalität, eine Selbsteinheit, die auf mannigfache Weise gehemmt und geschwächt, aber auch unter günstigen Bedingungen, Anlage zu einer Konzentration zeigen kann, wodurch sie sich zu stets größerer reflektierter Selbständigkeit und ideeller Substantialität erhebt". pg. 60. Damit meint N. sowohl dem Begriff der Selbsteinheit als auch den Tatsachen Rechnung getragen zu haben. Das seelische Wesen kommt zu immer größerer Selbständigkeit. Wer den physichen Bedingungen gegenüber Selbständigkeit besitzt, ist ein freies Wesen, und so kommen wir zur Darstellung des Freiheitsproblems, wo das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit untersucht werden soll.

haben, wie jede andere Wirksamkeit. Dagegen muß es ausdrücklich hervorgehoben werden, daß die Hervorbringung einer Zelle auf künstlichem Wege nicht dafür als Beweis aufgestellt werden kann, daß das Leben nur eine Resultante physischer Kräfte ist."

Wie N. das absolut Unendliche in strenger Scheidung von dem Endlichen als einen sterilen Begriff verwirft, so ist die absolute Notwendigkeit „ein Begriff, der nicht existieren kann". pg. 60. Mancher hält wohl eine unendliche Totalität von bedingten Gliedern für etwas absulut Notwendiges. Soll es aber wirklich etwas Absolutes sein, so müßte die Notwendigkeit „ihre Glieder und Bedingungen bewältigen und in mächtigem Begreifen der Allheit ihre Einheit behaupten". pg. 60. Aber gerade dadurch würde die mächtige Einheit eine in sich reflektierende Einheit, eine Selbsteinheit, eine Freiheitseinheit sein. — Man darf ebensowenig den Begriff einer absoluten Freiheit aufstellen und dabei an eine Willkür denken, unabhängig von allen Bedingungen. Die Selbstbestimmung muß einen Inhalt haben, und damit befinden wir uns im Kreis von Ursache und Wirkung, wir begegnen der Notwendigkeit. „Die Notwendigkeit mit den physischen Ursachen wird in lauter Realgründen, die ideelle Kausalität der Freiheit in lauter Motiven reflektiert". pg. 61. Es ist eine oberflächliche Betrachtungsweise, zu denken, daß die sich absolut selbstbestimmende Freiheitseinheit sich über die Realgründe hinwegsetzen könnte. Es besteht ein Grundverhältnis von Notwendigkeit und Freiheit, „daß die Motive in dem Ideellen den Gründen in dem Reellen genau entsprechen müssen" pg. 61.

So ist im allgemeinen das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit. Wie ist es beim Menschen? Ist der menschliche Wille frei oder nicht? Das Handeln des Menschen ist immer bedingt und insofern der Notwendigkeit unterworfen. Aber die Tatsache des menschlichen Selbstbewußtseins zwingt uns, an der Freiheit des Willens festzuhalten. Wie ist beides zu vereinigen? Die Freiheit ist eben ein selbstbewußtes, durch die Realgründe bedingtes Selbstwirken. Die Sache wird sich dadurch klären, daß wir das Wechselverhältnis von Motiv und Wille untersuchen. Das stärkste Motiv bestimmt den Willen: hierin liegt das Notwendigkeitsmoment. Aber der Wille macht das Motiv zum stärksten. „Der Wille wird nur bewegt, indem er sich bewegen läßt". pg. 63, insofern ist der Wille frei: hierin liegt das Freiheitsmoment.

Das Freiheitsleben äußert sich in einzelnen Handlungen und in einem herrschenden Streben nach einem bestimmten Ziel. Beides deutet darauf hin, daß die Begründung des Freiheitsprinzips über die Grenze der Wissenschaft hinausweist. Freilich ist die objektive

Notwendigkeit, die den Willen bestimmt, Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, und die Realgründe für die Willensmotive lassen sich mit wissenschaftlicher Genauigkeit verfolgen. Daß die Realgründe gerade diese sind, läßt sich überzeugend darlegen, die Beweise sind zwingend. Aber die subjektive Energie der Selbstbestimmung, der Anteil des freien menschlichen Willens, entzieht sich aller wissenschaftlichen Kontrolle. Der Mensch hat wohl Gründe dafür, daß er vermöge seiner Freiheit eine bestimmte Handlung begeht und eine andere unterläßt. Doch die Gründe sind nicht zwingend für andere, im höchsten Falle können sie andere Menschen überreden. „Freiheitsgründe sind ethisch-subjektiv". „Das Freiheitsprinzip ist nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches Prinzip, ein Glaubensprinzip". pg. 64. Wollen wir der Sache auf den Grund gehen, so werden wir in die „Mysterien der Subjektivität" geführt, und das Problem verwandelt sich in das von Religion und Wissenschaft, von Glauben und Wissen.

Comte wollte in seiner Philosophie ausgehen von objektiven Tatsachen, die alles Subjektive ausschließen, und endete damit, daß er im Namen der Sittlichkeit über den „modernen Aufruhr des Geistes gegen das Herz" sprach. Littré, sein bedeutendster Schüler, macht darauf aufmerksam, daß Comtes Forderung, der Geist solle sich dem Herzen unterwerfen, an das Mittelalter erinnere. Wie damals die Philosophie Sklavin der Theologie war, so solle jetzt der Geist Sklave des Herzens sein. Doch stehe Comte mit seiner Forderung weit tiefer als das Mittelalter, sie sei geradezu nichtsagend. Denn das Herz urteile, wie Comte will, nach einem wissenschaftlich begründeten Glauben, nach einem Glauben, den der Geist selbst gemacht habe. Also unterwerfe sich der Geist nur sich selbst. Comte kann, so fährt N. fort, am Ende seines Lebens ebensowenig wie vorher zur Anerkennung des Freiheitsprinzips kommen, und dasselbe gilt von allen Positivisten. Denn sie haben sich von vorneherein den einzigen wissenschaftlichen Weg dahin abgeschnitten, der durch die Realbegriffe vom Objektiven zum Subjektiven, von der Notwendigkeit zur Freiheit geht. „Die Dinge werden bestimmt durch ihre Begriffe, die Begriffe werden bestimmt, indem sie begriffen werden, und sie werden ursprünglich von der alles begreifenden Selbsteinheit, der ontologischen Subjektivität begriffen." pg. 65/66. Mit diesen Sätzen gibt N. eine prägnante Formulierung des Objektivierungsgesetzes, das in den beiden ersten Abschnitten

behandelt wurde, und solange das Gesetz feststeht, kann man auch nicht Freiheit und Notwendigkeit von einander trennen. Die notwendige Ordnung der Dinge hat ihren Grund in selbstbestimmender Freiheit, zwar nicht in einer Freiheit, die aller Bedingungen enthoben ist, sondern die im Wechselverhältnis zur Notwendigkeit steht. Alle Untersuchungen haben wir in konvergierenden Linien zu diesem alles vereinenden Mittelpunkt hingeführt, zu „der inneren ideellen Kausalität für reale Ursachen und Reihen von Ursachen in äußerer Unendlichkeit, d. i. zu der ursprünglichen Freiheit". pg. 66.

Von dieser Freiheit können wir nur dann eine Ahnung haben, wenn wir die notwendige Ordnung der Dinge betrachten. Wir glauben aber nicht, daß wir alle Möglichkeiten der ursprünglichen Freiheit ausgeschöpft haben und ausschöpfen können. Wir sind zwar unendlich interessiert dafür, was all das endlose Gewimmel von beseelten Organismen soll, welche Absichten die unendliche Subjektivität mit uns hat und ob es etwa mit uns nach dem Tode aus ist. Wir wissen nichts davon, Möglichkeit steht gegen Möglichkeit.

N. verteidigt sich nun gegen einen Einwurf, den er selbst erhebt, indem er sagt: Wenn wir nicht wissen, wieviel die ursprüngliche Freiheit vermag, und wenn wir ihre Möglichkeiten nicht ausschöpfen können, was sollte uns dann daran hindern, mit Hegel an dem sich selbst begreifenden Begriff als der höchsten Idee festzuhalten, statt eine unendliche Subjektivität als Grund und Ursache der Welt anzunehmen? oder was soll uns daran hindern, die Annahme zu machen, daß das Ding an sich objektive Formen hat, die uns unfaßbar sind und von einer Subjektivität verstanden werden, die das Sukzessive als gleichzeitig und den Raum als nicht ausgedehnt auffassen kann? — N. will wohl zugeben, daß alles dieses für uns in der Wirklichkeit ebenso unbegreiflich ist wie die ontologische Subjektivität. Aber es ist doch ein großer Unterschied zwischen dem Unbegreiflichen und dem Unfaßbaren einerseits und dem Unmöglichen anderseits. Ein sich selbst begreifender Begriff ist unmöglich, und ebenso unmöglich ist es, daß es Formen von Raum und Zeit so wesentlich verschieden von unsern gibt, daß sie uns darum unfaßbar sind. „Wird dies angenommen, so muß die unbekannte Raumsform nicht nur im Ganzen, sondern auch in jeder von ihren Dimensionen von der unsrigen qualitativ verschieden sein. Es muß Dimensionen geben, die nicht Dimensionen sind, die obgleich sie uns ganz unfaßbar sind, als analog mit

dem aufgefaßt werden müssen, was wir Dimensionen nennen". pg. 67 Anm. Aehnliches wird über die Zeit ausgeführt.

So steht es nicht im Widerspruch mit dem zum Erkenntnis- und Realitätsproblem Ausgeführten, daß wir nicht wissen, was die göttliche Freiheit vermag. Wir wissen nicht, ob die Welt, in der wir leben, nur eine großartige Einleitung, nur eine Stufe auf der unendlichen Skala ist, zu der die ewige Weisheit ihr Werk führt. Wir wissen nicht — und das ist von einschneidender Bedeutung —, ob sich die Gottheit um das Wohl und Wehe der beseelten Organismen sorgt, oder ob sie unendlich gleichgültig gegen uns ist. Wir wissen nicht, ob Qual und Schmerz der selbstbewußten Wesen einmal ein Ende haben soll. Es ist freilich möglich, daß die Gottheit die Liebe ist und väterlich für uns sorgt, daß ihre scheinbare Gleichgültigkeit mit zu der Weisheit gehört, die alle Rätsel löst. Aber wo die Wahrheit ist, wissen wir nicht. Möglichkeit steht gegen Möglichkeit.

Dabei kann kein freier vernünftiger Mensch stehen bleiben. Denn bei diesem neutralisierenden Gleichgewicht von Möglichkeiten kann keine Lebensanschauung entstehen. Es ist eine Wahl nötig. Soweit kann die Wissenschaft reichen, daß sie die Notwendigkeit der Wahl feststellt. Soweit hat auch N. die Untersuchungen in der „Logik der Grundideen" und in seinen andern Schriften geführt. Für den Ausfall der Wahl ist die wählende Subjektivität verantwortlich. Wer meint, in unendlicher Resignation am Leben verzweifeln zu müssen, wer das Dasein eines die Welt liebenden Gottes leugnet, kann sich ebensowenig auf wissenschaftliche Gründe berufen wie der, der auf die persönlichen Ideale der Freiheit und auf die Allmacht der Liebe vertraut.[1])

Es gibt in der Wissenschaft ungleichartige Prinzipien, und es ist noch keinem Menschen gelungen, alle Wissenschaften aus einem Prinzip restlos zu entwickeln. Materialisten, Spiritualisten, Positivisten und Idealisten haben sich vergebens bemüht, sie können nur mit Erfolg

[1]) N. meint, daß der Gottheit drei Bestimmungen zuzuschreiben sind: Wissen, Macht und Liebe. Daß eine unendliche Subjektivität, die zugleich wissend und mächtig ist, als letzter Grund der Welt angenommen werden muß' glaubt N. mit wissenschaftlichen Mitteln beweisen zu können. Dagegen, ob dieser Gott die Liebe ist, kurz alles Persönliche Gottes, alles eigentlich Religiöse, das gehört nach ihm ins Gebiet des subjektiven religiösen Denkens. Ich kann niemals jemand wissenschaftlich davon überzeugen, daß Gott die Welt und damit auch ihn liebt. Das sind persönliche Wahrheiten.

einander Einseitigkeiten nachweisen und so gegenseitig die Auflösung ihrer Philosophie vorbereiten. Doch der Unterschied der Wissenschaften ist nur relativ. Denn die Wissenschaften als solche sind einander homogen. Anders ist es mit den Prinzipien des Glaubens und des Wissens, die absolut ungleichartig sind. Denn der Glaube setzt eine Wahl voraus, und die persönlichen Eigentümlichkeiten einer Wahl fallen außerhalb aller Wissenschaft. Das gilt ebensowohl von der Wahl, die sich gegen die Religion, als von der, die sich für sie entscheidet. N. sagt zusammenfassend: „Keine persönliche zusammenhängende Lebensanschauung ist möglich ohne Glauben, kein wesentlicher Glaube ist möglich ohne entscheidende Selbstbestimmung, keine entscheidende Selbstbestimmung ist möglich ohne eine Wahl, keine Wahl ist möglich ohne eine selbstbewußte wählende, für ihre Wahl verantwortliche Subjektivität", pg. 72.

Doch ist es nun so, daß das menschliche Bewußtsein mit sich selbst uneins wird, wenn der Mensch den Glauben wählt? Kann man nicht dazu kommen, abenteuerliche und mythische Dinge zu glauben? Die Gefahr liegt gewiß nahe. Darum darf man das Licht der Vernunft nicht außer Acht lassen, das in der Wissenschaft am klarsten brennt. Es muß immer Glaubenskritik und Wissenskritik Hand in Hand gehen. Die Glaubenskritik scheidet das aus, was nicht zum Glauben gehört. Sie läßt das Wesentliche, das Innerliche zurück und zeigt, daß das Aeußere, die historische Einkleidung nur eine Hülle ist. Man darf freilich auch nicht die Hülle gering achten; denn in ihr ist der Inhalt aufbewahrt. — Daneben läuft die Wissenskritik. Sie scheidet aus dem, was wir glauben, das aus, was an sich unmöglich ist. „Das Unwahrscheinliche muß geglaubt, aber das Unmögliche kann nicht geglaubt werden, das ist ein Grundsatz für allen Offenbarungsglauben", pg. 73. — Glaube an die Offenbarung setzt die Möglichkeit des Mirakels voraus, die Wissenschaft aber behauptet dessen Unwahrscheinlichkeit. Die Möglichkeit des Wunders ist damit gegeben, daß „die ewige Selbstmacht fortwährend in einem Freiheitsverhältnis, einem aktuellen Willensverhältnis zu der natürlichen Ordnung der Dinge steht, in der alles nach Gesetzen verläuft", pg. 74. Im Vorhergehenden ist dargelegt worden, daß diese Behauptung mit der

gesunden Vernunft nicht im Widerspruch steht. Weil also das Wunder möglich ist, steht auch dem Glauben kein Vernunfthindernis entgegen.

Wunder sind keine Durchbrechung von Naturgesetzen; denn dann wären sie „phänomenale Monstrositäten, absolut unfaßbare τέρατα". Auch können zwingende historische Zeugnisse niemals beweisen, daß ein Mirakel vorliegt. Das Mirakel ist ein Zeichen und Symbol für den Sieg der Freiheit über die Notwendigkeit, für den Sieg des Lebens über den Tod. Es hat eine doppelte Wirklichkeit, eine äußere und eine innere. Das Aeußere ist das, was vergeht und einem bestimmten Zeitalter angehört. Jedes Zeitalter hat eine mehr oder weniger adäquate Auffassung davon und nähert sich mehr und mehr der richtigen Auffassung nach der Wahrscheinlichkeit. Das Innere ist das Wesentliche, das Bleibende. Es ist **Geisteswirklichkeit** d. h. hierdurch offenbart sich der göttliche Geist. Es ist Wirklichkeit für den Geist, d. h. hierbei soll der menschliche Geist verstehen, daß die Gottheit ihm durch das Zeichen etwas sagen will.

Es gilt hier N. recht zu verstehen. Er hat sich oft darüber beklagt, daß man meine, er wolle die äußere Wirklichkeit beim Mirakel leugnen und es wie die Rationalisten für einen inneren Vorgang erklären. Von ihnen meint N. aber immer noch streng geschieden zu sein. Wir sehen wie immer so auch beim Mirakel N.s Bestreben, nicht voreilig zu vereinigen, sondern zunächst einmal das klar nebeneinanderzustellen, was vereinigt werden soll. Darum fügt er in einer Anmerkung am Schluß seiner Schrift etwa folgendes hinzu: Bei der Auferstehung Christi hat der Gläubige Recht anzunehmen, daß diese Tatsache ein wirkliches Zeichen der Allmacht ist. Der Mensch muß aber als Wissender daran festhalten, daß es keine Durchbrechung der Naturgesetze gibt. Was ist nun von dem Vorgang zu halten, der „eine Ausnahme von den uns bekannten Gesetzen macht"? pg. 75 Anm. N. antwortet selbst: Ueber die äußere Form der Wirklichkeit kann unmöglich etwas „Definitives ausgesagt" werden. Der Glaube weiß jedoch, daß der Zusammenhang zwischen den Naturgesetzen und dem Wunder gedacht ist, wenn wir auch diesen Zusammenhang nicht nachweisen können. Gott allein durchschaut ihn.

Schlußbetrachtungen.

Während wir uns in der bisherigen Darstellung bemüht haben, ganz objektiv zu sein und uns jeder Kritik zu enthalten, wird hier in den Schlußbemerkungen auch die eigene Beurteilung Platz finden müssen. Wir wollen uns jedoch auf einige Hauptpunkte beschränken. — Es ist nicht ganz einfach, zu einem Manne Stellung zu nehmen, dessen Freunde ihn für den bedeutendsten Philosophen im zweiten Teil des 19. Jahrhunderts halten und dessen Gegner seine ganze Arbeit im wesentlichen für verfehlt erklären. P. A. Rosenberg schreibt in seinem Buch „Rasmus Nielsen, Nordens Filosof" pg. 8: „Ich wiederhole: Rasmus Nielsens Philosophie ist nicht allein die bedeutendste Geistesarbeit im Norden, sondern die mächtigste, gedankenmäßig meist umspannende und klarste, welche die zivilisierte Welt in der letzten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hervorgebracht hat." Dagegen hebt Professor H. Höffding in seinem Buch „Danske Filosofer" pg. 189 hervor: „Wieder und wieder zeigte es sich, daß Nielsens Phantasie seinem Gedanken vorauseilte" und ferner pg. 190: „Der Versuch, durch die ‚Logik der Grundideen' einen abstrakten Theismus zu begründen, ist darum nicht geglückt." Es gilt auch von Nielsen jenes Wort Schillers im „Wallenstein":

„Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt,
Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte."

Wir beginnen nun in den Schlußbetrachtungen an dem Punkte, wo die Ausführungen der „Philosophischen Grundprobleme" endigten, nämlich mit der Geisteswirklichkeit, der Wirklichkeit für den Geist, und mit N.s Auffassung vom Wunder. Vor allem an dieser Stelle hat schon bei N.s Lebzeiten die Kritik eingesetzt. Es wurde schon dargelegt, wie N. von Anfang an eine etwas andere Auffassung vom Paradox hatte als Kierkegaard und wie er sich mehr und mehr von ihm entfernt hat. Seine Lehre von der Geisteswirklichkeit trat zuerst klar hervor in jenen Vorträgen in Christiania, die unter dem Titel „Hindringer og Betingelser" herauskamen. Es war der auch in

Deutschland bekannte Professor Caspari in Christiania, der zuerst Einspruch gegen N.s Lehre erhob. Er behauptete, daß Christi Auferstehung keine Bedeutung für uns habe, wenn sie nicht äußere historische Wirklichkeit sei (cf. die von N. selbst zu seinem Buch „Hindringer og Betingelser" hinzugefügte Nachschrift pg. 298 f.). Ebenso griff Bröchner im zweiten Kampf um Glauben und Wissen N. wegen der Verdoppelung der Wirklichkeit an. Es könne wohl eine höhere Wirklichkeit, ein subjektives Erlebnis gewesen sein, als Moses den brennenden Busch sah. Aber schwieriger werde es mit solchen Berichten wie mit dem Wunder vom Wasser, das durch Moses' Veranlassung aus dem Felsen floß. Bröchner fragt, ob das etwa subjektives Wasser gewesen sei. In der Bibel werde ferner berichtet, daß auch das Vieh von diesem Wasser trank[1]). War es etwa auch beim Vieh Geisteswirklichkeit? cf. Bröchner, Problemet om Tro og Viden pg. 192 f. Von Interesse ist es endlich, daß auch Bischof Peder Kierkegaard, Sören Kierkegaards Bruder, in einem Brief aus dem Jahre 1875 N. wegen seiner Stellung zum Wunder Vorwürfe machte. Man hatte nämlich in Sören Kierkegaards Nachlaß zehn Jahre nach seinem Tode einen Zettel ohne Datum und Unterschrift gefunden, der bestimmte, daß N. diesen Nachlaß herausgeben solle. Peder Kierkegaard, der den Nachlaß verwaltete, folgte jedoch der Weisung des Zettels nicht, sondern gab selbst einzelne Sachen heraus. Am Ende seines Lebens fühlte er aber Gewissensbedenken und schrieb an N., er möge es ihm verzeihen, daß er in diesem Punkte gegen seines Bruders Willen gehandelt habe. Er habe ihm die Papiere darum nicht überlassen, weil in ihnen manches harte Wort gegen N. stehe. Dazu habe er selbst in einer Vorlesung von ihm gehört, „daß Sie sich (aufrichtig gesagt) kühner und anstößiger über den Inhalt der Schrift, über die Wunder und über anderes mehr äußerten, als ich entweder als Konsequenz der Anschauungsweise Sörens, die von Ihnen aufgenommen ist, sehen oder annehmen könnte, daß er es gebilligt hätte"[2]).

Wie hat N. sich nun gegen diese Angriffe und Vorwürfe verteidigt? Er ist immer sehr aufgebracht darüber gewesen, daß man ihm unterschieben wolle er leugne die äußere Wirklichkeit der Wunder. Da-

[1]) cf. 4. Mos. 20, 11. „Da ging viel Wasser heraus, daß die Gemeinde trank und ihr Vieh."

[2]) cf. Heilmann, Sören Kierkegaards hidtil fortiede testamentariske Billie pg. 11, wo jener Brief Peder Kierkegaards abgedruckt ist.

für möge folgendes als Beispiel dienen. Ueber den Brief von Peder Kierkegaard wurde er so erregt, daß er ihn 4 Jahre lang keiner eigentlichen Antwort würdigte. Der alte Bischof fragte zunächst, ob N. den Brief nicht erhalten habe. N. antwortete im April 1875 nur ganz kurz, er habe den Brief empfangen. Peder Kierkegaard bat noch einmal, N. möge sich doch über den Inhalt des ersten Briefes äußern. N. antwortete wieder ganz merkwürdig kurz, es scheine ja wohl, daß er ursprünglich dazu bestimmt sei, die Papiere herauszugeben. Nachdem der Bischof endlich nach vier Jahren, 1879, von neuem flehentlich um Verzeihung bat, gab N. sie ihm, indem er zugleich in einem längeren Brief sein eigenartiges Benehmen erklärte. Dieser unseres Wissens auch in Dänemark bisher noch ungedruckte Brief N.s findet sich in der Kopenhagener Universitäts-Bibliothek bei Sören Kierkegaards Papieren. Er ist so interessant und für N. so charakteristisch, daß wir ihn hier in deutscher Uebersetzung ganz wiedergeben möchten:

Kopenhagen, den 21. Novr. 1879.

„Hochwürdiger Herr Bischof! Es tut mir innerlich leid, daß meine wortkargen Antworten ein Mißverständnis veranlaßt haben, das einen Stachel in Ihrem Gewissen zurückgelassen hat. Der Grund, warum ich so kurz und kalt antwortete, war keineswegs die Geschichte mit dem Zettel, eine kleine Unklarheit, die man mit etwas gutem Willen von beiden Seiten ja leicht klären könnte; sondern es war die Ueberraschung und — warum soll ich es nicht gerade heraussagen: — ein wenig Bitterkeit darüber, daß nicht nur Sie, lieber Herr Bischof, der mir ja immer ferner gestanden hat, sondern selbst der selig Abgeschiedene mein Streben so sehr hat verkennen können, daß man von mir meint, ich wolle das Wunder des Herrn leugnen oder erklären.

Ich habe die Theologie angegriffen und werde, solange Gott mir Kräfte gönnt, sie fernerhin angreifen; aber warum? Mein Argument ist dieses: Die Offenbarung ist ein Wunder, Christus selbst ist das Wunder; das Wunder kann nicht wissenschaftlich begründet werden, folglich ist die Theologie, sofern sie sich — vergl. „den christelige Dogmatik" (Titel von Martensens Dogmatik) — durch eine unklare Zusammenmischung von Glaubens- und Wissensgründen hierauf einläßt, eine scientia spuria.

Doch genug hiervon. Was mir eigentlich auf der Seele liegt, ist: Euer Hochwürden recht aufrichtig und innerlich zu bitten, das unangenehme Versehen mit dem Zettel als vergessen und aus meiner Erinnerung ausgelöscht und verschwunden zu betrachten und dessen voll versichert zu sein, daß in meiner Seele nicht eine Spur von Groll oder Bitterkeit übriggeblieben ist, sondern im Gegenteil die größte Hochachtung, und ich kann mit Wahrheit hinzufügen: eine herzliche Hingebung für den Mann, der an seinem Lebensabend mit einem so genau rechnenden Gewissen, einer so edlen Denkweise und einem so kindlich gläubigen Gemüt seine Rechnungen durchgeht.

Sollten Sie, wenn Sie einen Blick in meine Papiere werfen, etwas finden, womit Sie sich nicht versöhnen können, so nehmen Sie das in der besten Meinung und bewahren Sie in freundlicher Erinnerung

Ihren mit Hochachtung ergebenen N. Nielsen."

Wie N.s Gegner besonders seine Lehre von der Geisteswirklichkeit angegriffen haben, so will auch einer seiner Schüler, Prof. Klein, gerade an diesem Punkte über seinen Lehrer hinausgehen. In seiner Schrift „Die gesunde Vernunft"[1]) bemüht sich der Verfasser, eine höhere Einheit von Fühlen und Denken (Følelse og Tænkning) zu finden. Das Gefühl herrscht im Glauben, das Denken im Wissen. Beide stehen in einem dialektischen Verhältnis, indem das Gefühl und das Denken Zwillinge sind, das Gefühl aber der Erstgeborene cf. pg. 30. Der Dualismus von Fühlen und Denken wird in der Vernunft überwunden, deren Tätigkeit das Erkennen ist. Prof. Klein schreibt pg. 64: „Im Mittelalter fühlte man, daß der Glaube Recht habe, in unserer Zeit hat ‚die moderne Wissenschaft' sein Unrecht zu beweisen versucht, hat aber Bankerott gemacht; in Zukunft wird die ganze Welt erkennen, daß sowohl der Glaube als auch die Wissenschaft Recht hat, doch nur wenn diese sich selbst mit der gesunden Vernunft in Uebereinstimmung setzt. Hier muß der erste Schritt zu einem neuen Leben gemacht werden." — Es scheint uns jedoch bei den Ausführungen Kleins die Gefahr zu bestehen, daß die gesunde Vernunft manches für gleichgültig erklärt, was der Glaube nicht missen darf

[1]) V. Klein, Den sunde Fornuft og dens Ordning, en folkelig Fremstilling, Kbhn. 1910. Für einen Kenner N.s ist es von großem Interesse zu sehen, wie N.s Gedanken von einem Schüler weiter geführt worden sind. Doch ist das Schriftchen auch zur Einführung ins Studium N.s geeignet, besonders da es in seinem zweiten Teil eine kurze Uebersicht über N.s Lebenswerk gibt. Doch müssen wir es uns leider versagen, auf das anregende Büchlein näher einzugehen.

wenn er sich behaupten will. Auch dürfte jene Zeit, wo die ganze Welt ebensowohl das Recht des Glaubens als der Wissenschaft anerkennt, in weiter Ferne liegen, weil der Inhalt des Glaubens ja gerade das Wissen stößt und stoßen soll. Wir stellen uns darum in unserer Kritik mehr auf N.s Seite, indem wir, ein großes Wahrheitsmoment in seiner Lehre von der Geisteswirklichkeit anerkennend, im wesentlichen die strenge Scheidung von Glauben und Wissen für richtig halten.

N. hat klar gesehen, daß nur der Glaube versteht, was die Gottheit den Menschen durch das Wunder sagen will. Er hat darin Recht, daß die christliche Offenbarung ein Wunder und Christus, der Gottmensch, selbst das größte Wunder ist. Wenn N. nun fortfährt, daß die Theologie keine Wissenschaft ist, weil sie das Wunder zu behandeln hat, so vertritt er auch hier ein wichtiges Wahrheitsmoment. Es ist sein großes Verdienst, die Einzigartigkeit der Theologie den andern Wissenschaften, namentlich den Naturwissenschaften, der Geschichte und der Philosophie gegenüber, scharf hervorgehoben zu haben. Im Uebrigen weiß N. wohl, daß man den Begriff der Wissenschaft auch im weiteren Sinne fassen kann, nämlich als ernstliche, denkende Beschäftigung mit einem Gegenstand, und er würde nichts dagegen haben, in diesem Sinne die Theologie eine Wissenschaft zu nennen. cf. Phil. Prop. pg. 78.

Auch N.s strenge Scheidung von Glauben und Wissen ist damit schon zur Hauptsache gebilligt. Was in das Gebiet des Glaubens gehört, gehört nicht in das Gebiet des Wissens und umgekehrt, was ins Gebiet des Wissens gehört, nicht in das des Glaubens. Sowohl der Glaube als das Wissen muß in seiner Sphäre bleiben, und was in dem einen Gebiet entschieden wird, muß in dem andern unentschieden bleiben. Eine Grenzüberschreitung schadet sowohl dem Glauben als dem Wissen. Das ist der durchaus richtige Gedanke, der allen Ausführungen N.s zu Grunde liegt und den er mit großem Nachdruck betont hat. Doch in der Ausführung dieses Grundgedankens sind bei N. manche Mängel, was offen zugegeben werden soll. N. kann das Gebiet des Glaubens nicht genau angeben, auch die genauere Bestimmung von dem, was das Wunder ist, muß als durchaus ungenügend bezeichnet werden. N. will nur das anerkennen, was das objektive Wissen nicht für unmöglich erklärt. Wie stimmt das mit der strengen Scheidung von Glauben und Wissen, wird nicht so wieder

der Glaube ganz vom Wissen abhängig? Es scheint uns nicht durchführbar zu sein, unmöglich und unwahrscheinlich streng aus einander zu halten. Die Grenze ist ebenso fließend wie zwischen unendlich und endlich, was N. doch mit solcher Schärfe nachgewiesen hat. Auch hat er selbst geschwankt in dem, was man für möglich oder unmöglich erklären solle. Nur ein Beispiel! Ein altes Dogma der Kirche ist die Allgegenwart Christi auch dem menschlichen Leibe nach. Darauf gründet sich die Lehre von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Ist diese Allgegenwart Christi unmöglich oder nur unwahrscheinlich? Es scheint, daß N. sie in seinen letzten Jahren für unmöglich hielt, während er in seiner zweiten Streitschrift gegen Martensen (1850) mit großem Geschick für dies Dogma eingetreten ist. Der Vorwurf, den wir also gegen N. erheben, ist der, daß sich die Vertreter des Glaubens nicht mit seiner Lehre von der Geisteswirklichkeit und dem Mirakel zufrieden geben können. Das wäre leichter geschehen, wenn N. am Kierkegaardschen Paradox festgehalten hätte.

Wenn wir wissen wollen, was Wunder sind, sollen wir nicht danach fragen, was wohl die Wissenschaft dazu sagt. Die Vertreter des Glaubens werden sich nicht fortwährend ängstlich danach umsehen, ob die Wissenschaft ihnen auch gebieterisch zuruft: da geht ihr zu weit, das ist unmöglich; wollen wir wissen, was Wunder sind, so müssen wir zu allererst die Wunder genau betrachten, auf denen der christliche Glaube ruht. Der Wunsch, eine Vereinigung von Glauben und Wissen zu finden, darf unter keinen Umständen unser Resultat beeinflussen. Sonst laufen wir Gefahr, die Grundlagen des Glaubens zu zerstören. Eine Betrachtung jener Wunder führt uns dazu, absolute und relative Wunder zu unterscheiden. Die ersteren lassen sich nur dann festhalten, wenn wir eine Durchbrechung des Kausalzusammenhangs annehmen, während die letzteren ohne diese Annahme bestehen könnten. Jene wie z. B. die leibliche Auferstehung Jesu sind für den Glauben vor allem entscheidend; darum wird der Glaube gekränkt, wenn man eine Durchbrechung der Naturgesetze für unmöglich erklärt. Weil N. solche Durchbrechung nicht für möglich hält, haben ihm auch seine Gegner mit Recht vorgeworfen, daß er die äußere Wirklichkeit der Wunder in Frage stelle.

Wenn wir Menschen nicht gleich eine Versöhnung der Prinzipien des Glaubens und des Wissens finden können, so hält sich der Glaube

daran, daß die Lösung, die Vereinigung von Gott ursprünglich gedacht ist. Der Glaube kann warten. Es kann ihm zur Stärkung dienen, wenn er die Schwierigkeiten, die ihm entgegentreten, lösen kann. Aber der Glaube wird nicht zerstört, wenn er die Lösung nicht findet; weiß er doch, daß unser Wissen beschränkt ist und daß erst das vollkommene Wissen alle Rätsel lösen wird. Das ist gerade das Große an N., daß er die Wahrheit vertreten hat, man soll nicht Gegensätze zu versöhnen suchen, wenn die Vereinigung für uns Menschen unmöglich ist. Es ist nur zu bedauern, daß er in der Ausführung diesem Gedanken nicht immer treu blieb.

Ein Mangel in der Ausführung des Grundgedankens ist auch seine Behandlung der Religionsphilosophie, wo N. meint, die ganze christliche Lehre von der Dreieinigkeit durch seine Wissenskritik läutern zu können. Er geht auch hier viel zu weit in seinem Zutrauen zum menschlichen Wissen, viel weiter als die Wissenschaft reichen kann. Wir dürfen aber den Ausführungen in der Religionsphilosophie nicht ein allzu großes Gewicht beilegen, weil N. dies Buch viel schneller herausgeben mußte, als er es wollte, da Martensen immer drängte, er solle nun einmal zeigen, wie weit er positiv kommen könne. N. hat später selbst zugegeben, daß er den Inhalt des Buches nicht voll vertreten könne.

Ein Mangel in der Ausführung jenes richtigen Grundgedankens ist auch das, was N. von der Entstehung der Welt sagt. Die unendliche Subjektivität hat nach Nielsen die Welt ins Dasein gesetzt, indem sie sie ursprünglich gedacht hat. Dagegen haben wir nichts einzuwenden; aber wenn wir nun fragen, warum die Gottheit die Welt geschaffen hat, so antwortet N., daß die Gottheit einen Inhalt ihres Denkens haben mußte, daß ihre Macht keine Macht war, solange sie nicht ein Gebiet ihrer Betätigung habe. Martensen und auch deutsche Theisten wie Weiße sagen dagegen mit Recht, daß Gott die Welt nicht zur Vollendung nötig hatte, sondern daß er sie aus Liebe schuf. Das ist von jeher Aussage des Glaubens gewesen; durch N.s Ansicht wird die Gottheit von der Welt abhängig und verliert ihre Absolutheit. Wir betonen noch einmal, daß wir an diesem Punkte Einspruch vom Standpunkt des Glaubens erheben. Denn wir müssen wieder N. Recht geben, wenn er sagt, daß Martensen nicht auf wissenschaftlichem Wege zu der Behauptung kommt, daß

Gott die Liebe ist und aus Liebe die Welt geschaffen hat. Wir kommen damit zur Beurteilung von N.s Theismus.

Um die Eigenart seines Theismus zu erkennen, wollen wir kurz auf Martensen und auf die Theistenschule eingehen, die sich an Hegel anschloß und deren Hauptvertreter in Deutschland Chr. Herm. Weiße ist. H. L. Martensen schrieb gegen N. eine Streitschrift „Ueber Glauben und Wissen" 1867 und griff darin N.s Theismus an. Martensen erklärt N. für einseitig, weil er der höchsten Idee seiner Philosophie, der absoluten Subjektivität, nur logisch-physische, nicht aber ethische Bestimmungen beilege. Nicht nur Wissen und Macht, sondern auch Liebe und Gnade muß nach Martensen von Gott ausgesagt werden; da N. jene letztere Bestimmung Gott nicht beilegen wolle, dürfe er sich nicht Theist, sondern müsse sich eher Deist oder Pantheist nennen. Er nähere sich dem Deismus, indem er es als eine Möglichkeit hinstelle, daß Gott sich nicht mehr um die Welt kümmere, die er ursprünglich durch seine Macht gesetzt habe. N. sei dem Pantheismus verwandt, da nach ihm die unendliche Subjektivität die Welt durchdringt, die durch ihre Objektivierung entstanden ist. Aber theistisch sei nur der Gottesbegriff, in welchem Gott nicht die ethischen Bestimmungen genommen werden, sondern wo diese gerade in ihrer zentralen Bedeutung erkannt und alles aus ihnen abgeleitet werde. Martensen schreibt „Glauben und Wissen" pg. 51: „Und das ist gerade das Besondere für den Theismus, daß in Gott selbst ein Uebergeordnetes und ein Untergeordnetes erkannt wird, und daß das Uebergeordnete, das Hegemonische, das in höchster Bedeutung Göttliche in Gott das Ethische, der Wille und das Gute ist, und daß alle bloß logischen und physischen Bestimmungen von Gottes Wesen nicht in Wahrheit selbst-seiend, sondern nur sind, was sie sind, im Verhältnis zum Guten oder seinem ethischen Willen." Das Logisch-Physische in Gott setzt also das Ethische als seinen Realgrund voraus.

N. antwortet in seiner Schrift „Ueber den guten Willen als Macht in der Wissenschaft" 1867. Schon aus dem in unserer Arbeit Dargelegten ist unmittelbar klar, wie Nielsen Martensens Vorwurf zurückweisen wird. N. hat sich in seiner Logik gerade die Aufgabe gestellt, den logisch-physischen Gottesbegriff zu entwickeln, d. h. nachzuweisen, daß die Welt nur dann ihre Erklärung finde, wenn eine unendlich wissende und unendlich mächtige Snbjektivität als überschwebende Einheit angenommen werde. Er hat damit keineswegs

leugnen wollen, daß Gott auch ethische Bestimmungen zukommen. Aber wenn auch die Ethik eine rationale Seite hat, so gehört sie doch letzten Grundes in das Gebiet des Persönlichen; ob jemand gut oder schlecht handelt, beruht auf subjektiver persönlicher Stellungnahme. Kann man den Standpunkt, den N. vertritt, nicht Theismus nennen, so gibt es auf philosophischem Gebiet überhaupt keinen Theismus. „Ueber den guten Willen" pg. 118 heißt es: „Entweder darf die Gottesidee gar nicht in der Logik der Ideen Platz haben, oder wenn die Idee in der Logik Platz haben darf, muß der Gottesbegriff logisch entwickelt werden." Wir müssen N. Recht geben: Martensens Fehler liegt darin, daß er die Grenze des objektiven Erkennens, die Grenzlinie von Glauben und Wissen nicht scharf gezogen hat. Dennoch müssen wir auch bei Martensen ein Wahrheitsmoment annehmen. Denn der Mensch kann nicht nur durch Betrachtung der Welt auf einen unendlichen Weltschöpfer schließen, er hält auch dafür, daß der Weltschöpfer nicht gleichgültig gegen ihn ist, und legt ihm ethische Bestimmungen bei. Doch Martensen irrt, wenn er meint, er könne durch objektives, theoretisches Denken dartun, daß Gott die Liebe und das Gute ist, und könne aus diesen übergeordneten ethischen Bestimmungen alle unterordneten, logisch-physischen ableiten. Auch wiegt beim Menschen, wie er jetzt ist, nicht die Vorstellung vor, daß Gott ihn liebt, sondern das Gewissen sagt ihm, daß Gott zu fürchten ist und seine Vergehen straft. Dem allen würde auch N. zustimmen, nur betont er mit Recht, daß mit Untersuchungen, in denen das Gewissen des Menschen eine Rolle spielt, das Gebiet der Wissenschaft verlassen wird, und daß Martensen hiermit die Grenze von Glauben und Wissen verwischt.

Große Verwandtschaft mit H. L. Martensen hat der bedeutendste Vertreter der Hegelschen Theistenschule, Christ. Herm. Weiße. 1855—1862 erschien sein Hauptwerk „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums" in drei Bänden. Im Vorwort zum dritten Band schreibt Weiße, von welchem Gesichtspunkt aus er diese Dogmatik behandeln will. Es heißt dort pg. VII: „Daß es einen Punkt geben muß, wo der Inhalt des wahren Glaubens mit dem Inhalt des wahren Wissens zusammentrifft, das ist von jeher die Ueberzeugung aller edleren, aller für das wahrhaft Göttliche im Menschengeiste nicht verschlossenen Geister gewesen." Darum darf kein scharfer Gegensatz zwischen den Gebieten des Wissens und des Glaubens gemacht werden.

Auch die Gegenstände, die Theologie und Philosophie zu behandeln haben, sind nicht durchaus verschieden, wenn sie sich auch nicht ganz decken. Das gemeinsame Gebiet beider Disziplinen ist aber gerade die Dogmatik, deren geschichtlicher Ursprung sie von Haus aus zugleich als eine philosophische und theologische bezeichnet (cf. pg. IX). Der Anfang der Dogmatik ist zu suchen in der alexandrinischen Katechetenschule, die ihre rechtgläubige Gnosis der häretischen gegenüberstellte. Im Abendland übertrug Augustin vermöge seiner philosophischen Bildung die Gnosis in die Lehre der Kirche. Und das ganze Mittelalter hindurch blieb die eigentliche Arbeit am Inhalt des Glaubens wesentlich philosophisch. Aber die Philosophie, die zur Arbeit herangezogen wurde, war nicht imstande, „die harte Schale des Kerns zu sprengen", und die Reformation, die diesen Kern wieder voll erfaßte, verzichtete darum vollständig auf den „philosophischen Gedankenapparat". Sie nahm aber dafür auch die „Schale des Buchstabens" mit in Kauf. Doch „daß damit jene Wissenschaft aufgehört hat, der Tat und Wahrheit nach Wissenschaft zu sein: Das ist das offenbare Geheimnis, über welches sich heutzutage nur diejenigen verblenden können, deren Geist unter demselben Banne des Buchstabens gefangen liegt, wie in der Lehre, zu der sie sich bekennen, der Offenbarungsinhalt selbst". „Sie kann nur wieder zur Wissenschaft werden, ... wenn sie zur Philosophie zurückkehrt", und zwar zu einer Philosophie, die „mit der Geistesmacht echter Spekulation" sich des Offenbarungskernes denkend und erkennend bemächtigt, und ohne den Kern zu versehren, die Hülle des Buchstabens durchbricht, pg. X. Diese Philosophie, die dazu imstande ist, ist durch Kant und seine Nachfolger gefunden, sie haben das Verdienst, ein Organ herausgebildet zu haben, „dessen der Inhalt der göttlichen Offenbarung bedarf, um sich befreit von dem Joche des Buchstabens, welches bisher auf ihm gelastet hat, zu echter, andern Wissenschaften ebenbürtiger Wissenschaftlichkeit zu gestalten", pg. XI. Wie nun die Philosophie nicht ohne die Theologie auskommen kann, so muß die Philosophie die sämtlichen Gegenstände der Theologie behandeln, wenn sie ihre großen Aufgaben erfüllen will. Es heißt pg. XV: „Denn so gewiß eine Behandlung der Glaubenslehre überall nur in so weit eine wissenschaftlich theologische sein kann, als sie eine philosophische ist: ebenso gewiß darf der echten Philosophie kein der systematischen Theologie, der Glaubenslehre angehörender Inhalt fremd bleiben, wenn sie den

leugnen wollen, daß Gott auch ethische Bestimmungen zukommen. Aber wenn auch die Ethik eine rationale Seite hat, so gehört sie doch letzten Grundes in das Gebiet des Persönlichen; ob jemand gut oder schlecht handelt, beruht auf subjektiver persönlicher Stellungnahme. Kann man den Standpunkt, den N. vertritt, nicht Theismus nennen, so gibt es auf philosophischem Gebiet überhaupt keinen Theismus. „Ueber den guten Willen" pg. 118 heißt es: „Entweder darf die Gottesidee gar nicht in der Logik der Ideen Platz haben, oder wenn die Idee in der Logik Platz haben darf, muß der Gottesbegriff logisch entwickelt werden." Wir müssen N. Recht geben: Martensens Fehler liegt darin, daß er die Grenze des objektiven Erkennens, die Grenzlinie von Glauben und Wissen nicht scharf gezogen hat. Dennoch müssen wir auch bei Martensen ein Wahrheitsmoment annehmen. Denn der Mensch kann nicht nur durch Betrachtung der Welt auf einen unendlichen Weltschöpfer schließen, er hält auch dafür, daß der Weltschöpfer nicht gleichgültig gegen ihn ist, und legt ihm ethische Bestimmungen bei. Doch Martensen irrt, wenn er meint, er könne durch objektives, theoretisches Denken dartun, daß Gott die Liebe und das Gute ist, und könne aus diesen übergeordneten ethischen Bestimmungen alle unterordneten, logisch-physischen ableiten. Auch wiegt beim Menschen, wie er jetzt ist, nicht die Vorstellung vor, daß Gott ihn liebt, sondern das Gewissen sagt ihm, daß Gott zu fürchten ist und seine Vergehen straft. Dem allen würde auch N. zustimmen, nur betont er mit Recht, daß mit Untersuchungen, in denen das Gewissen des Menschen eine Rolle spielt, das Gebiet der Wissenschaft verlassen wird, und daß Martensen hiermit die Grenze von Glauben und Wissen verwischt.

Große Verwandtschaft mit H. L. Martensen hat der bedeutendste Vertreter der Hegelschen Theistenschule, Christ. Herm. Weiße. 1855—1862 erschien sein Hauptwerk „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums" in drei Bänden. Im Vorwort zum dritten Band schreibt Weiße, von welchem Gesichtspunkt aus er diese Dogmatik behandeln will. Es heißt dort pg. VII: „Daß es einen Punkt geben muß, wo der Inhalt des wahren Glaubens mit dem Inhalt des wahren Wissens zusammentrifft, das ist von jeher die Ueberzeugung aller edleren, aller für das wahrhaft Göttliche im Menschengeiste nicht verschlossenen Geister gewesen." Darum darf kein scharfer Gegensatz zwischen den Gebieten des Wissens und des Glaubens gemacht werden.

Auch die Gegenstände, die Theologie und Philosophie zu behandeln haben, sind nicht durchaus verschieden, wenn sie sich auch nicht ganz decken. Das gemeinsame Gebiet beider Disziplinen ist aber gerade die Dogmatik, deren geschichtlicher Ursprung sie von Haus aus zugleich als eine philosophische und theologische bezeichnet (cf. pg. IX). Der Anfang der Dogmatik ist zu suchen in der alexandrinischen Katechetenschule, die ihre rechtgläubige Gnosis der häretischen gegenüberstellte. Im Abendland übertrug Augustin vermöge seiner philosophischen Bildung die Gnosis in die Lehre der Kirche. Und das ganze Mittelalter hindurch blieb die eigentliche Arbeit am Inhalt des Glaubens wesentlich philosophisch. Aber die Philosophie, die zur Arbeit herangezogen wurde, war nicht imstande, „die harte Schale des Kerns zu sprengen", und die Reformation, die diesen Kern wieder voll erfaßte, verzichtete darum vollständig auf den „philosophischen Gedankenapparat". Sie nahm aber dafür auch die „Schale des Buchstabens" mit in Kauf. Doch „daß damit jene Wissenschaft aufgehört hat, der Tat und Wahrheit nach Wissenschaft zu sein: Das ist das offenbare Geheimnis, über welches sich heutzutage nur diejenigen verblenden können, deren Geist unter demselben Banne des Buchstabens gefangen liegt, wie in der Lehre, zu der sie sich bekennen, der Offenbarungsinhalt selbst". „Sie kann nur wieder zur Wissenschaft werden, ... wenn sie zur Philosophie zurückkehrt", und zwar zu einer Philosophie, die „mit der Geistesmacht echter Spekulation" sich des Offenbarungskernes denkend und erkennend bemächtigt, und ohne den Kern zu verfehren, die Hülle des Buchstabens durchbricht, pg. X. Diese Philosophie, die dazu imstande ist, ist durch Kant und seine Nachfolger gefunden, sie haben das Verdienst, ein Organ herausgebildet zu haben, „dessen der Inhalt der göttlichen Offenbarung bedarf, um sich befreit von dem Joche des Buchstabens, welches bisher auf ihm gelastet hat, zu echter, andern Wissenschaften ebenbürtiger Wissenschaftlichkeit zu gestalten", pg. XI. Wie nun die Philosophie nicht ohne die Theologie auskommen kann, so muß die Philosophie die sämtlichen Gegenstände der Theologie behandeln, wenn sie ihre großen Aufgaben erfüllen will. Es heißt pg. XV: „Denn so gewiß eine Behandlung der Glaubenslehre überall nur in so weit eine wissenschaftlich theologische sein kann, als sie eine philosophische ist: ebenso gewiß darf der echten Philosophie kein der systematischen Theologie, der Glaubenslehre angehörender Inhalt fremd bleiben, wenn sie den

großen Aufgaben, die ihr heutzutage für die theologische und für ihre eigene Erkenntnis gestellt sind, genügen will."

Weil Weiße die Trennung von Glauben und Wissen verwirft, unterscheidet er auch nicht zwischen einem philosophischen und einem theologischen Theismus. Aber indem er die trinitarische Terminologie auf ihren spekulativen Sinn zurückführt (Bd. I, 552), hebt er das Wunder der göttlichen Dreieinigkeit auf, und dasselbe gilt von den andern Dogmen. Es erübrigt, weiter auf Einzelheiten einzugehen. Das, was N. gegen Martensen gesagt hat, gilt in noch höherem Maße von Weiße. Man möchte annehmen, daß Weiße sich außerordentlich viel vorsichtiger ausgedrückt hätte, wenn Kierkegaards und Nielsens Angriff gegen Martensen in Deutschland bekannt gewesen wäre. Hatte doch jener Angriff bei Martensen die Folge, daß dieser in seinen späteren Schriften die Vermischung von philosophischen und theologischen Gedanken mehr und mehr zurücktreten ließ.

Doch wollen wir noch von einer andern Seite N.s und Weißes Theismus vergleichen. Weiße hat es klar ausgesprochen, daß er in der Philosophie vom Gottesbegriff ausgehen will, statt von dem leeren Begriff des Seins. Der Begriff der Gottheit war nicht der letzte, sondern der erste Begriff, der Ausgangspunkt seiner Philosophie. N. geht dagegen wissenschaftlich zu Werke, bei ihm ist der Begriff der Gottheit der letzte Begriff, der Grenzbegriff der Philosophie. Er wird nicht bei der philosophischen Arbeit zu Grunde gelegt, und aus ihm werden nicht die Formen der Wirklichkeit abgeleitet, sondern er wird aus der Betrachtung der Wirklichkeit gefolgert, er ist das Resultat der philosophischen Untersuchung. Weiße und N. sind beide Idealisten, aber N. ist Idealist auf realistischer Grundlage. Hier zeigt er eine starke Verwandschaft mit Rud. Herm. Lotze, unserm bedeutendsten deutschen Philosophen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Prof. H. Höffding sagt in seiner Geschichte der Philosophie über Lotze (Den nyere Filosofis Historie II, 513): „Der am meisten charakteristische und am meisten wissenschaftliche Zug in seiner Philosophie ist sein Versuch, durch Analyse jenes Begriffs des Mechanismus darzutun, daß er als letzte Voraussetzung den Begriff von einem Prinzip hat, das — sobald wir es in einer für uns verständlichen Weise auffassen — sich als Träger und Quelle der höchsten Ideen zeigt. Lotze will den Stier bei den Hörnern fassen: dadurch, daß er die Konse-

quenzen des Realismus zieht, will er den Idealismus begründen." Wir haben gesehen, daß das, was Höffding an Lotze lobt, auch von N. gilt, und wollen jetzt in einigen hervortretenden Punkten Lotze und N. vergleichen. Lotze wurde in den ersten Jahren nach Herausgabe seiner medizinischen Schriften von den Materialisten als Mitkämpfer begrüßt. Er behauptete, daß die Physiologie eine mechanische Naturwissenschaft sei, und erklärte sich gegen jene mystische Lebenskraft. Auch N. hatte den Vitalismus verworfen (cf. pg. 38 der vorliegenden Arbeit) und war ebenso wie Lotze dafür eingetreten, daß alle Atome in einem gesetzmäßigen Zusammenhang stehen. Wenn nun Lotze dem Mechanismus „eine überaus untergeordnete Bedeutung im Ganzen der Welt" zuschreibt, so stimmt er, wie wir gesehen haben, auch darin mit N. überein; beide gehen davon aus, daß sie fragen, was man unter dem Sein der Dinge zu verstehen habe. Lotze sagt: Sein ist Stehen in Beziehungen, in Beziehung stehen heißt Wirkungen austauschen, und das Wirken ist näher als Wechselwirkung zu bezeichnen. N. behauptet (cf. pg. 37 unserer Arbeit): das Wesen der Atome besteht in ihrem Wirken, und ihr Wirken ist Wechselwirkung. Außer dieser Wechselwirkung haben die Atome keine Selbständigkeit.

Dafür, daß ein Ding oder ein Wesen auf das andere wirkt. daß das eine Ursache des andern sein kann, ist nun nach Lotze die Voraussetzung, daß beide Wesen Momente in einem allumfassenden Wesen sind, das Lotze die Ursubstanz nennt. N. sagt dagegen, daß Wirken und Wechselwirkung ein Reflektieren voraussetzt, und zwar ein energisches Reflektieren, ein Wissen in Macht, was nur von einer unendlichen Subjektivität ausgesagt werden kann. So ist die letzte Aehnlichkeit, daß beide, um das Dasein der Dinge zu erklären, als letzte Voraussetzung ein idealistisches, allumfassendes Prinzip annehmen, Lotze die Ursubstanz, N. die unendliche Subjektivität. Lotze sagt zur Annahme der Ursubstanz (Metaphysik 2. A. pg. 458): „Denn eben dies will ich hier ausdrücklich hinzufügen, daß ich zwar altfränkisch genug bin, für die religiösen Bedürfnisse, die hier rege werden, empfänglich zu sein, daß aber nicht auf ihnen, sondern auf bloß theoretischen Gründen die Ansichten beruhen, die ich hier verfochten habe." Das Gesagte gilt auch von N..

Doch nun scheiden sich die Wege, und wir kommen jetzt auf die Verschiedenheiten in den Gedankengängen der beiden Männer. Wir

meinen, daß in ihrem Denken die Psychologie eine verschiedene Rolle spielt. Wenn man über unser Denken wissenschaftliche Aussagen machen und wie N. eine wissenschaftliche Bewußtseinslehre geben will, so muß man das Zustandekommen der Vorstellungen und des Denkens wissenschaftlich untersuchen, d. h. man muß seine metaphysischen Sätze psychologisch unterbauen. Das hat Lotze in ausgedehntem Maße getan, während die psychologische Betrachtungsweise bei N. zurücktritt. Die Methode ihrer Untersuchung ist verschieden. Lotze geht in seiner Gedankenentwicklung psychologisch zu Werke, N.s Gedankenführung ist dagegen vorwiegend dialektisch-spekulativ, er ist vielfach abstrakt und kann nicht ganz von einem gewissen Formalismus freigesprochen werden. Man vergleiche die durchgehende Dreiteilung. So hat auch Höffdings Vorwurf[1]) einige Berechtigung, wenn er sagt, daß man bei N. keine Psychologie lernen könne. Dabei soll aber nicht gesagt werden, daß N. mit der wissenschaftlichen Psychologie der neueren Zeit nicht aufs genaueste vertraut gewesen wäre. Er hat sie bis ans Ende seines Lebens genau verfolgt (cf. die Wissenschaftslehre vom Jahre 1880 pg. 9 ff.) und betont immer wieder, daß beim Zustandekommen der Vorstellungen zwei Faktoren in Frage kommen: sinnliche Wahrnehmung und Denken. Nur soviel sollte hier hervorgehoben werden, daß die psychologische Betrachtungsweise bei ihm nicht im Mittelpunkt steht.

Hiermit hängt ein zweiter Unterschied eng zusammen, und haben wir bezüglich der Verwendung der Psychologie Lotze über N. gestellt, so müssen wir in dem zweiten Punkte N. den Vorzug geben. Rein theoretische Gründe hatten, wie gezeigt, Lotze bestimmt, die Annahme der Ursubstanz zu machen, als einer Einheit, die alles gegenseitige Wirken des Einzelnen erst möglich macht. Um jenem leeren Begriff der Ursubstanz mehr Inhalt zu geben, verläßt Lotze den Boden des rein Theoretischen, und erst in der Religionsphilosophie gibt er eine nähere Vorstellung von dem letzten Urwesen. Nicht theoretische Motive, sondern Gefühlsmotive veranlassen ihn, anzunehmen, daß die Atome ebenso wie die Menschen beseelt sind und daß auch die Ursubstanz nach Analogie des Menschen eine Persönlichkeit ist. Er beruft sich auch nicht auf theoretische Gründe, wenn er behauptet, daß die Idee des Guten Grund und Zweck der Welt sei.

N. bleibt dagegen immer im streng Logischen. Er steht der kritischen Philosophie näher. Wenn Lotze meint, daß die Idee des

[1]) cf. H. Höffding, Danske Filosofer pg. 192.

Guten Grund und Zweck der Welt sei, so will N. das nicht bestreiten, er hält es wohl für möglich. Aber rein wissenschaftlich angesehen, ließe sich auch wohl das Gegenteil behaupten. Es ist möglich, daß die Gottheit um unser Wohl und Wehe besorgt, aber ebensowohl, das sie gegen uns unendlich gleichgültig ist, so wurde pg. 85 unserer Arbeit ausgeführt. Hier scheint uns N. den Vorzug vor Lotze zu verdienen; denn so herb diese Aussage auch erscheinen mag, so würde doch die Wissenschaft, die ihrem Wesen nach nur mit theoretischem Erkennen arbeitet, durch weitergehende Aussagen ihr Gebiet überschreiten.

Endlich noch ein letzter Unterschied. Lotze beschreibt die Ursubstanz als Persönlichkeit. Wir haben schon ausgeführt (pg. 85 Anm.), daß nach N. alles eigentlich Persönliche ins Gebiet des subjektiven, religiösen Denkens gehört. Beide Philosophen denken aber etwas Verschiedenes unter dem Begriff der Persönlichkeit. Lotze versteht unter ihm das Fürsichsein, das im eigentlichen Sinne nur von Gott ausgesagt werden kann. Es heißt im Mikrokosmus Buch IX, 1. A. pg. 575 f.: „Selbstheit, das Wesen aller Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes, da, wo er auftritt, bildet." Ferner pg. 576: „Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden." — N. denkt unter diesem Begriff das, was die eine Persönlichkeit von der andern unterscheidet, jenen unerklärbaren Rest bei jedem beseelten Wesen. Lotze kommt nun durch seinen Begriff der Persönlichkeit zu einem Theismus, der dem Pantheismus des Spinoza sehr nahe steht, warum man ihn auch nicht mit vollem Recht zu den Theisten rechnet. N.s Philosophie kann man dagegen mit viel größerem Recht einen abstrakten Theismus nennen. In welchem Sinne man seine Philosophie so bezeichnen kann, was das Charakteristische in seinem Denken ist und welche Gedanken unserer Meinung nach bei ihm wirklich fruchtbar sind, damit soll unsere Arbeit schließen.

Was ist das Kennzeichen von N.s Theismus? Er macht die Grundvoraussetzung, daß es Erkenntnis gebe und daß unsere menschliche Erkenntnis den Namen der Erkenntnis, wenn auch nicht einer vollkommenen, verdiene und nicht eine fortwährende Täuschung sei. Wer unser Erkennen für eine Täuschung hält und mit Konsequenz

daran festhält, ist absoluter Skeptiker, er gibt sich selbst als Mensch auf, er muß verzweifeln.

Wir erwarten jetzt den Einwurf, daß es durchaus religiöse Momente sind, welche N. zwingen, die Annahme zu machen, daß unsere Erkenntnis keine Täuschung ist. Hat doch schon Descartes gesagt: „Gott ist wahrhaftig. Es ist unmöglich, daß er uns täuschen wolle, daß er die Ursache unserer Irrtümer sei.“ Gott wäre ein Betrüger, wenn unsere Erkenntnis eine fortwährende Täuschung wäre. — Wir geben gern zu, daß N. hier mit Descartes im wesentlichen einverstanden ist. Aber er gründet seine philosophische Voraussetzung nicht auf die Wahrhaftigkeit Gottes, an diesem Dogmatismus hindert ihn seine kritische Scheidung von Glauben und Wissen. Und an jenem Grundgedanken hat er festgehalten, wenn auch die Ausführung im einzelnen, wie wir gezeigt haben, einiger Korrekturen bedarf. Bei der Religion und Theologie will er also keine Unterstützung zur Begründung seines philosophischen Theismus erbitten.

N. hat in den „Grundproblemen“ gezeigt, wie er sein Ziel auf zwei Wegen erreichen will: I. Er hat dargelegt, daß die Annahme von Raum und Zeit als menschlich subjektiver Anschauungsformen und der Kategorien als menschlich subjektiver Verknüpfungsformen letzten Grundes zum Skeptizismus führt. Er hat gezeigt, daß die Annahme des Wechselverhältnisses von Ich und Nicht-Ich, von Subjektiv und Objektiv uns nur dann die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis sichert, wenn wir festhalten, daß jedes Objekt objektiviert werden muß. Er hat endlich ausgeführt, daß wir Menschen diese Objektivierung nicht vornehmen können, sondern daß wir ein überschwebendes subjektives Prinzip annehmen müssen, das aber nicht wie der seltsame sich selbst begreifende Begriff Hegels weder subjektiv noch objektiv ist, sondern als Subjektivität gedacht werden muß (Objektivierungsgesetz). Das Begreifen jener Subjektivität wurde näher bestimmt nach Analogie unseres menschlichen Begreifens, das nur dann vollkommen ist, wenn wir den Inhalt des Begreifens hervorbringen können. Darum wurden der unendlichen Subjektivität die Bestimmungen Wissen und Macht beigelegt. Und diese Subjektivität hat die Welt so objektiviert, wie wir sie auffassen: Die Dinge dem Raume nach nebeneinander und der Zeit nach nacheinander, so daß das Ganze der Welt ein großer Mechanismus ist, wo alles nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung verläuft. Nur wenn wir diese Annahme, diese letzte Hypothese machen,

entgehen wir dem absoluten Skeptizismus und dürfen gewiß sein, daß unsere Erkenntnis keine Täuschung ist.

II. So ist N. vom Idealismus aus zu einem Resultat gekommen, das jeden Realisten und Sensualisten befriedigen muß. Er ist zu einem Resultat gekommen, das ihn berechtigt, sich mit demselben Recht einen Sensualisten zu nennen, wie einen Idealisten. Mit denjenigen, die davon ausgehen, daß uns die Wirklichkeit gegeben ist, kann er sich darum nun ganz und gar auf denselben Boden stellen. Er treibt die Fachwissenschaften, prüft ihre Resultate und eignet sie sich an. Er erkennt, daß die Wirklichkeit allein in den Fachwissenschaften zu fassen ist, daß die Philosophie nicht die konkreten Dinge der Wirklichkeit hervorbringen könne, sondern sich nur das zum Ziele setzen dürfe, eine Gesamtauffassung der Resultate der Fachwissenschaften zu geben. Das Ergebnis ist wieder: Wir haben jene Gesamtanschauung nur, wenn wir die unendliche Subjektivität annehmen, die vermöge ihrer unendlichen Macht dem Inhalt ihres unendlichen Wissens Wirklichkeit gibt. Allein diese Vereinigung von Wissen und Macht ist die Wahrheit.

Dreierlei sollte durch unsere Zusammenfassung klar werden:

1) Die Scheidung von Glauben und Wissen, jenes Problem, das sich in unserer Arbeit immer wieder aufgedrängt, fast möchten wir sagen, vorgedrängt hat, ist wohl ein wichtiges Stück in N.s Gedankenkreis, aber durchaus nicht das, was im Zentrum steht, sondern nur ein Moment in seiner Gesamtanschauung, wenn er auch durch die Polemik gezwungen wurde, vor allem hierauf einzugehen.

2) Das, was den Mittelpunkt in N.s Gedankenkreis ausmacht, ist sein philosopischer Theismus, wodurch er imstande ist, beides in gleicher Weise zu betonen: Das Subjektive und das Objektive, das Ideelle und Reelle, Idee und Wirklichkeit.

3) Daß N. zum Theismus kommen muß, liegt schon in der Fassung seiner ersten Annahme, daß es Erkenntnis gibt und daß unsere menschliche Erkenntnis keine fortwährende Täuschung sein kann. Nur wer mit ihm in derselben Weise die erste Annahme macht, wird zu denselben Resultaten geführt werden.

So gibt auch N. keine absolute Philosophie, die den Anspruch macht, ewige Gültigkeit zu haben. Es soll gern eingeräumt werden daß er die Theologie vielleicht zu gering geschätzt, die Psychologie zu wenig beachtet, die Dialektik überschätzt hat und nicht von einem gewissen Formalismus freigesprochen werden kann. Es ist auch her-

vorgehoben, daß N. von allen Seiten beeinflußt worden und sich nicht gleich geblieben ist. Aber trotzdem ist er eine bedeutende Erscheinung, und es darf gewiß behauptet werden, daß er mit den Gedanken, die eben kurz ausgeführt sind, einen wertvollen Beitrag zur Förderung der Philosophie gegeben hat. Die Grundgedanken N.s in Deutschland bekannt zu machen, dazu sollte die vorliegende Arbeit einen geringen Beitrag liefern.

Verzeichnis der benutzten Bücher.[1]

A. Bärthold, S. Kierkegaards Persönlichkeit. Gütersloh 1886.

G. Brandes, Dualismen i vor nyeste Philosophie. 1866.

H. Brøchner, Problemet om Tro og Viden. 1868.

—, Et Svar til Prof. R. Nielsen. 2. A. 1868.

—, Om det Religiøse i dets Enhed med det Humane. 1869.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 6. A. Leipzig 1908.

Johs. Fibiger, Mit Liv og Levned, som jeg selv har forstaaet det. 1898.

G. W. F. Hegels Werke (herausgegeben von seinen Schülern). Berlin 1831 ff.

E. Heilmann, Søren Kierkegaards hidtil fortiede testamentariske Villie. 1909.

J. L. Heiberg, Prosaiske Skrifter. 1861.

H. Høffding, Philosophie og Theologie. 1866.

—, Sören Kierkegaard als Philosoph. Frommanns Klassiker. Bd. III. 2. A. Stuttgart 1902.

—, Den nyere Filosofis Historie. 2. A. 1904.
[Auch in deutscher Uebersetzung erschienen.]

—, Danske Filosofer. 1909.

V. Klein og **P. A. Rosenberg**, Mindeskrift over Rasmus Nielsen. 1909.

V. Klein, Den sunde Fornuft og dens Ordning. 1910.

Søren Kierkegaards Efterladte Papirer ved H. Gottsched (zitiert Htl. Pap.) 1880 f.

Sören Kierkegaards Gesammelte Werke (deutsche Uebersetzung). Besonders Bd. 6. Jena 1910.

J. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Kehrbach, Reclam. Leipzig 1878.

R. H. Lotze, Mikrokosmus. 1. A. 3 Bde. 1856 ff.

—, Metaphysik. 2. A. 1884.

H. L. Martensen, De autonomia conscientiae sui humanae in Theologiam nostri temporis introducta. 1837.
Dänische Uebersetzung 1841.

—, den christelige Dogmatik. 5. A. 1904.
Deutsche Uebersetzung, 4. A. 1858, in der das für unsere Arbeit wichtige Vorwort fehlt.

—, Dogmatiske Oplysninger. 2. A. 1850.

—, Om Tro og Viden. 1867.

—, Til Forsvar mod den saakaldte Grundtvigianisme. 6. A. 1874.

—, Aus meinem Leben. 2. A. Berlin 1891. Deutsche autorisierte Ausgabe Briefwechsel zwischen **H. L. Martensen** und **J. A. Dorner** (Deutsch). 2 Bd. Berlin 1884.

[1]) Die dänischen Bücher sind sämtlich in Kopenhagen erschienen.

Rasmus Nielsen, De speculativa historiae sacrae tractandae methodo. 1840. Dänische Uebersetzung 1842.
—, Commentar over Pauli Brev til Romerne [auch ins Deutsche übersetzt]. 1841.
—, Forelæsningsparagrapher til Kirkehistoriens Philosophie. 1843.
—, Den propædeutiske Logik. 1845.
—, Evangelietroen og den moderne Bevidsthed. 1849.
—, Mag. Kierkegaards „Johannes Climacus" og Dr. H. Martensens „Christelige Dogmatik", en undersøgende Anmeldelse. 1849.
—, Dr. H. Martensens dogmatiske Oplysninger belyste. 1850.
—, Evangelietroen og Theologien. 1850.
—, Om Theologiens Naturbegreb med særligt Hensyn til Malebranche. 1855. (Universitätsprogramm.)
—, Philosophisk Propædeutik i Grundtræk. 1857.
—, Philosophie og Mathematik. 1857.
—, Om Søren Kierkegaards mentale Tilstand. 1858.
—, Mathematik og Dialektik. 1859.
—, Om Begrebet Nøjagtighed med særligt Hensyn paa Hr. Prof. Steens „Bidrag". 1860.
—, Hr. Prof. Steens Afregning gennemseet. 1860.
—, Paa Kierkegaardske Stadier, et Livsbillede. 1860.
—, Forelæsninger over „Philosophisk Propædeutik" fra Universitetsaaret 1860—61 og fra Aaret 1861—62.
—, Grundideernes Logik. 2. Bde. 1864 u. 1866.
—, Holbergs Kirkehistorie og Theologien. 1867.
—, Om den gode Villie som Magt i Videnskaben. 1867.
—, Om Hindringer og Betingelser for det aandelige Liv i Nutiden. 1868.
—, Hr. Prof. Brochners philosophiske Kritik gjennemseet. 1868.
—, Religionsphilosophie. 1869.
—, Grundidideernes Logik i kort Begreb. 1870.
—, Natur og Aand, et Bidrag til en med Physiken stemmende Naturphilosophie. 1873.
—, For Idee og Virkelighed, Zeitschrift, herausgegeben 1869—1873.
—, Om Betingelserne for en kraftig Villie. (1. A. 1874.) 2. A. 1884.
—, Om Aandsdannelse, med særligt Hensyn paa vort Opdragelsesvæsen. 1877.
—, Philosophiske Grundproblemer. 1879.
—, Almindelig Videnskabslære i Grundtræk. 1880.
—, Om det oprindelige Forhold mellem Religion og Videnskab. 1881. (Universitätsprogramm.)
P. A. Rosenberg, Søren Kierkegaard. 1898.
—, Rasmus Nielsen, Nordens Filosof. 1903.
Rud. Schmidt, Om Tro og Viden. 1866.
—, Om Selvmodsigelse i Prof. Rasmus Nielsens Lære. 1866.
—, Rasmus Nielsens Filosofi og den Grundtvigske Anskuelse. Pseudonym 1867.
A. Steen, Bidrag til en Kritik af Prof. R. Nielsens „Philosophie og Mathematik". 1859.

A. Steen, Afregning med Hr. Prof. R. Nielsen. 1860.
Algren-Ussing, Rasmus Nielsen. 1864.
Chr. Herm. Weiße, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums. 3 Bde. Leipzig 1855—62.

Außerdem:
Nordisk Conversationslexikon. 2. u. 3. A.
Kierkegaards ungedruckte Papiere (in der Kopenhagener Universitätsbibliothek).
R. Nielsens ungedruckte Papiere (in der Kopenhagener Königl. Bibliothek).

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 3

I. Entwicklungsgang der Philosophie Rasmus Nielsens 5
Rasmus Nielsens Lebensgang 6
A. Erste Entwicklungsstufe:
Rasmus Nielsen als Rechtshegelianer 6
1. Dänisches Geistesleben in den dreißiger und vierziger Jahren . 6
2. Rasmus Nielsen in seiner Hegelschen Zeit 12
B. Zweite Entwicklungsstufe:
Rasmus Nielsen als Schüler Kierkegaards 16
1. Rasmus Nielsens Verhältnis zu Kierkegaard 16
2. Der erste Kampf um Glauben und Wissen 25
C. Dritte Entwicklungsstufe:
Rasmus Nielsen als selbständiger Philosoph 28
1. Beschäftigung mit den Fachwissenschaften 28
2. Philosophischer Ertrag aus der Beschäftigung mit den Fachwissenschaften 30
a. aus der Mathematik (Unendlichkeitsproblem) 30
b. aus der Chemie (Veränderungsproblem) 36
c. aus der Physiologie (Lebensproblem) 38
3. Nielsens Wissenschaftsbegriff, Bestreitung der Theologie als Wissenschaft 40
4. Das Verhältnis der Wissenschaften untereinander und die Stellung der Philosophie im Wissenschaftsverbande 44
5. Das Thema von Nielsens Hauptwerk „Logik der Grundideen" 47
6. Der zweite Kampf um Glauben und Wissen. Nielsen auf der Höhe seines Schaffens 53
7. Die letzten Jahre von Nielsens Wirksamkeit 57

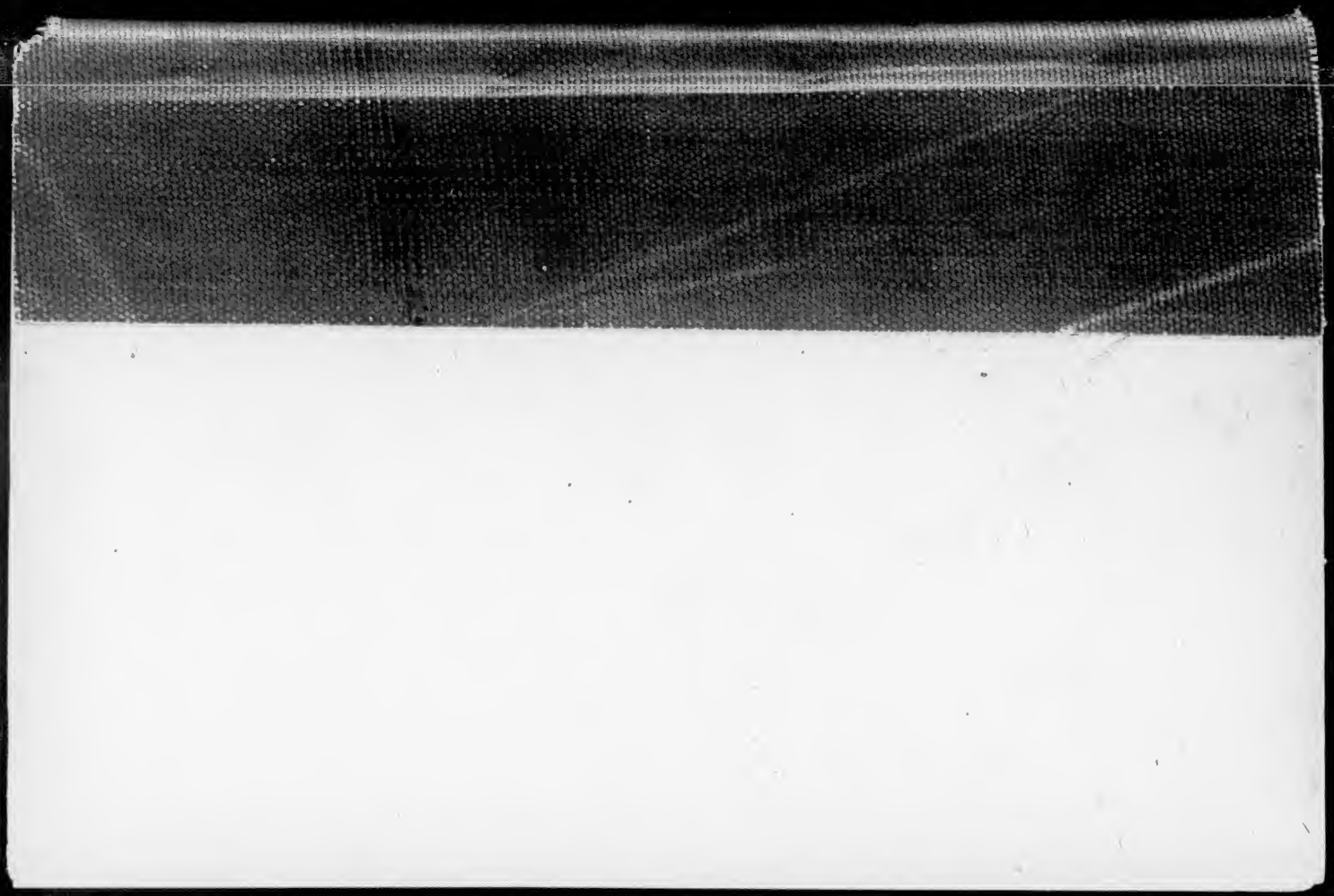
II. Zusammenfassende Darstellung der Philosophie Rasmus Nielsens nach den „Philosophischen Grundproblemen" 59
A. Das Erkenntnisproblem 59
B. Das Wirklichkeitsproblem 71
C. Das Problem der ungleichartigen Prinzipien 78

Schlußbetrachtungen 88

Verzeichnis der benutzten Bücher 105

Inhaltsverzeichnis 109

Lebenslauf.

Ich, Asmus Eduard Christian Asmussen, wurde geboren zu Flensburg am 17. Juli 1888 als Sohn des Volksschulrektors J. G. Asmussen in Flensburg und seiner Ehefrau Elise geb. Koch. Ich bin der Staatsangehörigkeit nach Preuße und evang.-luth. Konfession. Von Ostern 1898 bis Ostern 1907 besuchte ich das Gymnasium meiner Vaterstadt, bestand dort Ostern 1907 die Reifeprüfung und studierte drei Semester an der Universität Erlangen und zwei Semester in Leipzig. Nach einer halbjährigen Unterbrechung, während welcher ich Hauslehrer in Flensburg war, bezog ich wieder für ein Semester die Universität Erlangen. Jetzt studiere ich an der Universität Kiel. Neben meinem theologischen Fachstudium beschäftigte ich mich fortlaufend mit der Geschichte der Philosophie. In ihre Probleme wurde ich durch Herrn Prof. Falckenberg in Erlangen eingeführt, während meine Lehrer in der Philosophie und Pädagogik an der Universität Leipzig die Herren Professoren Wundt und Volkelt waren. — An der deutsch-dänischen Sprachgrenze aufgewachsen, ergaben sich mir früh und ungesucht mancherlei Berührungen mit der Kultur des kleinen Nachbarlandes. Besonders zogen mich die Schriften Sören Kierkegaards an. Ich lernte nach meinem Abitur Dänisch und wurde durch das Studium Kierkegaards auf den dänischen Philosophen Rasmus Nielsen geführt. Da er bisher in Deutschland noch keinen Bearbeiter gefunden hat, wählte ich ihn zum Gegenstand meiner Dissertation. Im September und Oktober 1910 hielt ich mich in Kopenhagen auf, um die dänische Sprache und Kultur und vor allem Rasmus Nielsen an Ort und Stelle zu studieren. Auch hier sei Nielsens Schülern in Kopenhagen, Herrn Prof. V. Klein und Herrn Mag. P. A. Rosenberg, sowie auch Herrn Prof. H. Höffding für die reiche Förderung gedankt, die ich durch sie erfahren durfte.

COLUMBIA UNIVERSITY
0025978780